ÉVANGILE

SELON

SAINT MARC

CUM PERMISSU SUPERIORUM

IMPRIMATUR

Parisiis, die 16 Augusti 1910.

H. ODELIN,
v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

ÉVANGILE
SELON
SAINT MARC

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90

1911

AVANT-PROPOS

La collection des *Études bibliques* contient déjà un Commentaire de saint Jean dû à la plume du R. P. Th. Calmes. Avant d'aborder les évangiles dits synoptiques, saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, il fallait d'abord se décider sur une question de méthode. Convient-il de les expliquer tous les trois en même temps, et pour ainsi dire de front, comme l'a fait M. Loisy dans ses *Évangiles synoptiques,* ou vaut-il mieux, selon l'ancien système, expliquer chaque évangéliste séparément? A les étudier ensemble, le contact entre eux s'établit plus aisément, et les comparaisons sont plus immédiates. Il semble que c'est le meilleur moyen de saisir le secret de leur composition. En revanche, la nécessité où l'on est de passer sans cesse de l'un à l'autre ne menace-t-elle pas d'engendrer dans l'esprit une certaine confusion? Est-il possible, avec ce procédé, de pénétrer aussi intimement dans l'explication grammaticale des textes, de saisir la suite des idées dans chaque évangile, de se familiariser avec la manière propre de chaque auteur? On peut en douter. Si l'étude comparative est au premier plan, les faits et les discours des évangiles, ce qu'on nomme la matière évangélique, risque d'apparaître comme une matière amorphe, dépourvue du principe individuel qu'elle a dans chaque évangile. Le diatessaron exégétique — ici le diatrion — n'est guère plus heureux que le diatessaron évangélique. Ce n'est pas que cette comparaison ne soit imposée par l'état des questions évangéliques. Mais on sera mieux préparé pour l'entreprendre lorsque les traits de chaque évangile seront distincts dans la pensée, et animés d'une vie propre. On pourra alors les mettre en présence les uns des autres sans courir le risque de les voir estompés dans une figure indécise qui ne répondrait à aucune réalité historique.

Le dessein arrêté de commenter séparément chacun des synoptiques, le choix de saint Marc pour commencer s'explique par la nécessité d'aboutir à une discussion du problème synoptique lui-même. Les critiques indépendants sont d'accord pour regarder le second évangile comme le premier dans l'ordre du temps. En commençant par saint Marc nous n'entendons pas, dès aujourd'hui, attribuer une valeur décisive à cette hypothèse. C'est précisément la principale question que seule la comparaison des trois évangiles permettra de résoudre. Nous entendons seulement poser cette question telle qu'elle est aujourd'hui posée. Pour qu'une discussion ait chance d'aboutir, soit à un accord, soit à une divergence nettement accusée, il faut nécessairement qu'on s'entende du moins sur les termes et qu'on se place sur le même terrain.

D'ailleurs il faut bien convenir que jusqu'ici saint Marc a été un peu négligé, et qu'on lui doit une réparation. Venant après saint Matthieu dans l'ordre consacré par l'usage, il n'a point été commenté par les Pères les plus illustres. Origène, saint Augustin, saint Chrysostome, pour ne citer que les plus grands, ne se sont pas occupés directement du second évangile. Lorsqu'il entre, par nécessité, dans une collection, le commentateur a déjà traité à propos de saint Matthieu presque toutes les questions que soulève son texte. On se contente souvent de renvoyer au premier évangile, sans tenir assez compte des modalités du second. Ne serait-ce pas, pour une fois, rétablir un peu l'équilibre, du moins matériellement, entre les volumes d'un commentaire, que d'expliquer d'abord à propos de saint Marc les questions réelles communes aux deux, sauf à s'étendre ensuite sur les parties propres à saint Matthieu?

Enfin n'arrive-t-il pas assez souvent qu'on soit entraîné par une certaine sympathie presque instinctive? L'auteur de ces lignes avoue qu'il a toujours goûté dans les récits de saint Marc un charme si pénétrant, un accent si vrai, une impression de Jésus si touchante, qu'il a entretenu l'espoir, — peut-être faudrait-il dire qu'il a cédé à la tentation, tant la tâche est difficile, — d'entrer en communication plus intime avec le disciple de saint Pierre, pour le faire connaître et apprécier davantage.

Ce qu'on vient de dire indique assez que l'objet principal du com-

mentaire n'est point de comparer saint Marc à saint Matthieu ou à saint Luc. Ces comparaisons, quand elles seront esquissées, n'auront pour but que de faire mieux ressortir les caractéristiques de saint Marc. On le prend ici, par hypothèse, pour une tête de ligne, sinon pour une base, et cette hypothèse est assurément légitime, puisque la plupart des commentateurs catholiques n'admettent pas encore la dépendance d'un évangéliste par rapport aux autres évangiles écrits.

Peut-être même objectera-t-on que ce point de départ est trop traditionnel, et que la critique actuelle a réussi à déterminer dans une certaine mesure les sources écrites de saint Marc.

Je suis persuadé pour ma part que cette critique affirme beaucoup plus qu'elle n'est en état de prouver. Il suffit que le problème ait été agité pour qu'il s'impose à notre attention, mais il est impossible, cette fois encore, de déduire une conclusion solidement étayée, avant d'avoir examiné, d'après saint Matthieu et d'après saint Luc, la question du recueil des discours. Dès à présent, cependant, j'ai cru pouvoir proposer une fin de non-recevoir; des raisons assez graves qu'on trouvera plus loin montrent qu'on ne peut guère reconnaître avec sûreté dans saint Marc que l'écho d'une tradition orale qui représente, selon toute vraisemblance, la catéchèse de saint Pierre.

Je dois ajouter un mot sur ma situation par rapport à la critique moderne, et spécialement par rapport à M. Loisy qui la représente en France avec le plus d'éclat et sous son aspect le plus radical. Je ne vois même aucun inconvénient à avouer que je me suis imposé d'examiner d'assez près ses opinions pour y contredire s'il y avait lieu. On reconnaît généralement — même parmi les critiques — que ce savant, extrêmement ingénieux et subtil, s'est beaucoup trop abandonné à des combinaisons des textes entre eux et avec les possibilités de l'histoire. Avec ces procédés, chacun peut refaire comme il l'entend l'histoire évangélique, et n'en laisser subsister que ce qu'il lui plaît. Je n'ai cependant pas poursuivi la réfutation pied à pied. La différence des méthodes tient en ceci que M. Loisy traite les textes comme des accusés, tandis que je les regarde comme des témoins. Magistrat instructeur, il

interroge sévèrement les prévenus, sans même leur épargner certaines tortures, et ne les renvoie absous qu'après un examen toujours rigoureux, parfois hostile.

Un procédé complètement inverse consisterait à ne voir dans les évangiles que la parole de Dieu, et notre foi à l'inspiration nous fait un devoir de leur reconnaître ce caractère.

Mais, sans méconnaître un instant leur autorité suprême, dans les termes que l'Église consacre par son interprétation, il m'a paru que, procédant ici comme critique, et non comme théologien, je pouvais examiner d'abord les titres de Marc à être cru, et, cette preuve faite, recueillir son témoignage comme un élément de certitude historique, sans exagérer sa précision comme historien, mais sans révoquer en doute sa crédibilité parce qu'il met en scène le surnaturel.

Ne pouvant reprendre chaque fois la controverse par ses principes, j'ai dû me borner à indiquer les cas où, selon moi, M. Loisy refusait sans raison de prendre le second évangile pour un témoin sérieux. En même temps il m'a paru exigé par la loyauté la plus élémentaire de signaler aussi les points où ce savant a touché juste, souvent avec un rare bonheur d'expression. Je me suis donc permis de lui emprunter littéralement des traits nombreux qui montrent quels services inappréciables il eût rendus à l'Église, et à la critique elle-même, s'il n'avait été entraîné à prendre, presque à l'extrémité de la gauche la plus radicale, une position qui est une sorte de défi aux règles ordinaires de la certitude historique. Ses travaux ont une telle importance et ont excité tant de curiosité, qu'il y aurait eu peut-être plus d'affectation à feindre de les ignorer, qu'à marquer mon dissentiment.

Il fallait prendre parti. Je l'ai fait, et le lecteur s'apercevra aisément que je n'ai pas la même opinion que M. Loisy sur le second évangile.

Appuyé sur les souvenirs du Prince des Apôtres, inspiré par le ferme dessein de reproduire les faits avec une entière sincérité, saint Marc se présente comme un témoin, non pas oculaire, mais informé et irréprochable de la vie du Fils de Dieu parmi nous. Ou plutôt, dans son texte, c'est Pierre lui-même qui rend de nouveau témoi-

gnage au Christ Jésus. C'est donc encore de cette manière que le fidèle Apôtre se trouve être le fondement posé par le Sauveur.

En essayant de comprendre ce qu'a écrit Marc, écho de ce qu'a dit Pierre, témoin de Jésus, je n'ai eu d'autre intention que de mieux entendre les paroles de vie. Je soumets ce que j'en ai écrit, sans aucune réserve, au jugement du successeur infaillible de saint Pierre, qui est comme lui le Vicaire de Jésus-Christ.

Jérusalem.
8 déc. 1910, en la fête de l'Immaculée Conception.

P.-S. — Je saisis cette occasion d'exprimer toute ma gratitude envers M. Gallé, le très distingué correcteur de la maison Didot, pour le précieux concours qu'il veut bien nous donner afin d'assurer l'impression correcte de nos publications.

Je remercie aussi le R. P. Réginald Vincent, qui a lu deux épreuves de ce commentaire et dressé les tables.

BIBLIOGRAPHIE [1]

TEXTES

Grecs et grecs-latins :

Textus receptus, *Novum Testamentum,* Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1891.
Tischendorf, *Novum Testamentum graece,* Editio octava critica maior, Lipsiae, 1869.
Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek,* Cambridge and London, 1892.
Nestle, *Novum Testamentum graece,* editio tertia recognita, Stuttgart, 1901.
Nestle, *Novum Testamentum graece et latine,* Stuttgart, 1906.
Brandscheid, *Novum Testamentum graece et latine,* Friburgi Brisgoviae, 1893.
Scrivener, *Bezae Codex Cantabrigiensis,* edited... Cambridge, 1864.

Latins :

Old-latin biblical Texts II, Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew, from the Bobbio Ms. (k) etc., Oxford, 1886.
Old-latin biblical Texts III, The four Gospels from the Munich Ms. (q) etc., Oxford, 1888.
Old-latin biblical Texts V, The four Gospels from the Codex Corbeiensis (ff or ff²) etc., Oxford, 1907.
Das lateinische neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians... von Hans Freiherr von Soden, Leipzig, 1909.
Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V et Clementis VIII Pontiff. Maxx. iussu recognita atque edita, Romae, MDCCCLXI (*Vercellone*).
Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Iohannes Wordsworth... in operis societatem ad-

(1) Je n'indique que les ouvrages qui m'ont paru les plus marquants ou les plus utiles parmi ceux que j'ai à ma disposition.

sumto Henrico Iuliano White... Partis prioris fasciculus alter Evangelium secundum Marcum, Oxonii, 1891.

Syriaques :

Evangelion Da-Mepharreshê, The Curetonian Version of the Four Gospels (1), with the readings of the Sinaï Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence edited, collected and arranged by F. Crawford Burkitt, M. A. Volume I, Text, Cambridge, 1904.

Tetraevangelium sanctum juxta simplicem syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum (Pusey et Gwilliam), Oxonii, MDCCCCI.

The palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, re-edited from two Sinaï Mss. and from P. de Lagarde's edition of the « Evangeliarium Hierosolymitanum » by Agnes Smith Lewis... and Margaret Dunlop Gibson..., London, 1899.

Horae semiticae n° VIII. Codex Climaci rescriptus (2), ... by Agnes Smith Lewis..., Cambridge, 1909.

The old syriac Gospels or Evangelion da-mepharreshê; being the text of the Sinai or syro-antiochene palimpsest, including the latest additions and emendations, with the variants of the curetonian text, corroborations from many other mss., and a list of quotations from ancient authors, edited by Agnes Smith Lewis, London, MCMX.

Coptes :

The coptic version of the new Testament in the northern dialect otherwise called memphitic and bohairic. Vol... I. The Gospels of S. Matthew and S. Mark, Oxford, 1898 (Horner).

Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani, Vol. III; Novum Testamentum edidit P. J. Balestri ordinis eremitarum sancti Augustini, Romae, 1904.

Diatessaron de Tatien :

Tatiani evangeliorum harmoniae arabice, nunc primum e duplici codice edidit et translatione latina donavit P. Augustinus Ciasca..., Romae, MDCCCLXXXVIII.

Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo doctore syro

(1) Du manuscrit Cureton il ne subsiste pour saint Marc que XVI, 17-20. Le Ms. sinaïtique est complet sauf I, 1-12ᵃ; I, 44-II, 21; IV, 18-41; V, 26-VI, 5. Il se termine à XVI, 8.

(2) Mc. I, 1-10ᵃ; I, 20ᵇ-30ᵃ; II, 2ᶜ-11; II, 18ᵇ-22, 23. 24ᵃ; XV, 16-19ᵃ.

in latinum translata a R. P. Ioanne Baptista Aucher, mechitarista cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr Georgius Moesinger..., Venetiis, 1876.

Synopses :

Wright, *A synopsis of the Gospels in Greek,* London, 1903.
Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien,* 3e éd.., Tübingen, 1906.

Autres textes :

The Old Testament in greek, according to the Septuagint, edited... by Henry Barclay Swete, 3 vol., Cambridge, 1901, 1896, 1905.
Flavii Iosephi opera recognovit Benedictus Niese, 3 vol., Berlin, MDCCCLXXXVIII, MDCCCLXXXXII, MDCCCXCV.
Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen herausgegeben und übersetzt von Erwin Preuschen, Giessen, 1901.
Novi Testamenti graeci supplementum editionibus de Gebhardt-Tischendorfianis adcommodavit Eberhardus Nestle, Lipsiae, 1896.

OUVRAGES SUR LE TEXTE

Gregory (Caspar René), *Textkritik des neuen Testamentes,* 3 vol., 1900-1909. *Die griechischen Handschriften des neuen Testaments,* Leipzig, 1908.
Soden (Hermann Freiherr von), *Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt,* hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, I Teil Untersuchungen, 1902-1910. Le texte lui-même est attendu pour le début de 1911.
Weiss (Bernard), *Textkritik der vier Evangelien,* Leipzig, 1899.

GRAMMAIRES ET LEXIQUES

Blass, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch,* Göttingen, 1902.
Boatti, *Grammatica del greco del nuovo Testamento,* Trente, 1908.
Koch, traduit par Rouff, *Grammaire grecque,* 2e éd., Paris, 1887.
Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* 3e éd., Hannover, 1890-1898.
Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit,* Leipzig, 1906.
Moulton, *A Grammar of new Testament Greeck,* vol. I, Prolegomena, Edinburgh, 1906.

RIEMANN et GOELZER, *Grammaire comparée du grec et du latin,* Phonétique, 1901; Syntaxe, 1897, Paris.

RUTHERFORD, *The New Phrynichus,* London, 1881.

SCHMID, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern...,* 4 vol., Stuttgart, 1887-1897.

SCHMIEDEL, *G. B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms,* Göttingen, 1897 (*incomplet*).

SCHWEIZER, *Grammatik der pergamenischen Inschriften,* Berlin, 1898.

THUMB, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus,* Strassburg, 1901.

VITEAU, *Étude sur le grec du Nouveau Testament,* I, 1893; II, 1896, Paris.

BAILLY, *Dictionnaire grec-français,* 5e éd., Paris, 1906.

HERWERDEN, *Lexicon graecum suppletorium et dialecticum,* Lugduni Batavorum, MDCCCCII. — *Appendix,* MDCCCCII.

PREUSCHEN, *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1910 (1).

TRENCH, *Synonyma des Neuen Testaments...* ausgewählt und übersetzt von Heinrich Werner..., Tübingen, 1907.

Le *Thesaurus* de DIDOT.

A Concordance to the greek Testament... edited by Rev. W. F. MOULTON... and Rev. A. S. GEDEN, 2e éd., Edinburgh, 1899.

DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch,* nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume, 2e éd., Leipzig, 1905.

MARGOLIS, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds,* München, 1910.

MARTI, *Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache...,* Berlin, 1896.

DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch* zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt, 1897 et 1901.

LEVY, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch* über die Talmudim und Midraschim, I, 1876; II, 1883, Leipzig.

PAYNE-SMITH, *Thesaurus syriacus.*

(1) Je n'ai guère pu le mettre à profit.

Épigraphie :

Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum,* 3 vol.
— *Orientis graeci inscriptiones selectae,* I, mdccccIII; II, mdccccv, Lipsiae.
Corpus inscriptionum semiticarum, Paris, en cours de publication.
Cooke, *A text-book of North-Semitic inscriptions.*
Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik.*

Papyrus, principaux recueils : Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin. — Griechische Urkunden, 4 vol., de 1895-1910.
Fayûm towns and their papyri, London, 1900.
Flinders Petrie Papyri, 1 vol., Dublin, 1905.
Greek Papyri in the British Museum, 3 vol., Londres, 1893, 1898, 1907.
Hibeh Papyri, vol. 1, London, 1906.
Oxyrhynchus Papyri, 7 vol., London, 1898-1910.
Papyrus de Paris, dans les *Notices et extraits,* XVIII, part. 2, Paris, 1865.
Tebtunis Papyri, 2 vol., London, 1902-1907.

COMMENTAIRES OU OUVRAGES SPÉCIAUX SUR SAINT MARC

Catholiques :

Très peu de Pères anciens se sont occupés directement du second Évangile.
Dans les *Catenae graecorum patrum* de Cramer, I, Oxonii, mdcccxliv : *Catena in evangelium* S. Marci e codd. Bodl. et Paris., attribuée à Victor d'Antioche ou à S. Cyrille d'Alexandrie, citée sous le nom de Victor.
Théophylacte, dans Migne, CXXIII, 492-681.
Euthymius, dans Migne, CXXIX, 769-852.
Chez les latins :
Les *Tractatus in Marci evangelium* publiés par dom Germain Morin, dans les *Anecdota Maredsolana*, vol. III, pars II, p. 319-370 : *De principio Marci* i, 1-12, et *in Marc.* i, 13-31; v, 30-43; viii, 1-9; viii, 22-26; ix, 1-7; xi, 1-10; xi, 11-14; xi, 15-17; xiii, 32-33 et xiv, 3-6.

Ces traités ont figuré comme traduction latine dans les œuvres de saint Chrysostome. Dom Germain Morin qui les a comme découverts a prouvé qu'ils étaient de saint Jérôme et avaient été prêchés à Bethléem, devant des moines. L'explication est tout entière occupée des sens spirituels, de sorte que les *Tractatus* sur Marc n'ont pas, même pour l'exégèse

propre à Marc, l'intérêt du commentaire de saint Jérôme sur saint Matthieu (cf. *Les monuments de la prédication de saint Jérôme,* par dom Germain Morin, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1896, p. 393-434).

Le commentaire faussement attribué à saint Jérôme, dans Migne, XXX, 589-644. Cette pièce a été étudiée récemment par M. G. Wohlenberg (*Ein vergessener lateinischer Markus-kommentar,* dans *Neue Kirchl. Zeitschrift* XVIII [1905], 457-469) qui la date du temps de Théodore de Cantorbery. Dom Germain Morin (*Un commentaire romain sur saint Marc, de la première moitié du Ve siècle,* dans *Revue bénédictine,* juillet 1910, p. 352 ss.) opine pour le début du ve siècle, parce que ce commentaire aurait déjà été attribué à saint Jérôme par saint Césaire d'Arles (d'après A. Engelbrecht, Fauste de Riez, dans le *Corpus* de Vienne, p. 296 ss.). Ce commentaire, tout entier allégorique, n'est d'aucune utilité pour l'exégèse littérale.

Bède, dans Migne, XCII, 133-302.

A défaut de commentaires spéciaux sur Marc, on a cité très souvent :

Origène, sur S. Matthieu, x-xvii, dans Migne, XIII, 835-1600; et la traduction latine, *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Mattheum,* dans Migne, XIII, 1600-1800.

S. Chrysostome, homélies sur S. Matthieu, dans Migne, LVII et LVIII.

S. Jérôme, commentaires sur S. Matthieu, dans Migne, XXVI, 15-218.

Parmi les commentateurs du moyen âge, la *Catena aurea*, attribuée à S. Thomas d'Aquin.

Parmi les commentateurs modernes, Cajetan, Maldonat, Cornelius a Lapide, Calmet, sont dans toutes les mains.

Commentaires récents :

Fillion, *La Sainte Bible* (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate, t. VII, 1901.

Knabenbauer, *Cursus Scripturae sacrae... Commentarius in quatuor S. Evangelia... Evangelium secundum S. Marcum,* Parisiis, 1894.

Rose, *Évangile selon saint Marc*, traduction et commentaire, Paris, 1904.

Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Freiburg im Breisgau, 1881.

Non catholiques :

Bacon, *The beginnings of Gospel History...,* New Haven, 1909.

Goguel, *L'Évangile de S. Marc* et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc..., Paris, 1909.

Gould, *S. Mark's Gospel* (The international critical Commentary), Edimbourg.
Hoffmann, *Das Marcus evangelium und seine Quellen,* Königsberg, 1904.
Holtzmann (H. J.), *Hand-Commentar zum neuen Testament,* I, 1, *Die Synoptiker,* 3e éd., Tübingen, 1901.
Klostermann (Erich), *Handbuch zum neuen Testament,* II, *Die Evangelien, Markus,* Tübingen, 1907 (avec la collaboration de H. Gressmann).
Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I et II, Ceffonds, 1907-1908.
Merx, *Die vier kanonischen Evangelien* nach ihrem ältesten bekannten Texte, Uebersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Traduction, Berlin, 1897; explications sur Marc et Luc, Berlin, 1905.
Scott-Moncrieff, *S. Mark and the triple tradition,* London, 1907.
Swete, *The Gospel according to S. Mark,* the greek text with Introduction, notes and indices, 2e éd., 1908 (1).
Thompson, *Jesus according to S. Mark,* Londres, 1909.
Weiss (Bernard), *Kritisch-exegetischer Kommentar...* de Meyer, *Die Evangelien des Markus und Lukas,* von der 6 Auflage neu bearbeitet..., Göttingen, 1901 (9e édition).
— *Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums,* Gr. Lichterfeld, Berlin, 1905.
Weiss (Johannes), *Das älteste Evangelium,* ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Ueberlieferung, Göttingen, 1903.
Wellhausen, *Das Evangelium Marci,* Berlin, 1903.
— *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* Berlin, 1905.
Wendling, *Ur-Marcus,* Tübingen, 1905.
— *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums,* Tübingen, 1908.
Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen, 1901.
Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus ausgelegt,* Leipzig, 1910 (2).

OUVRAGES PLUS GÉNÉRAUX

Catholiques :

Batiffol (Mgr), *Six leçons sur les Évangiles,* Paris, 1897.
— *L'enseignement de Jésus,* Paris, 1905.
— *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910.

(1) C'est à cet excellent commentaire que je dois le plus pour l'interprétation littérale du grec.

(2) Je n'ai reçu cet ouvrage qu'après la correction des épreuves du Commentaire, et n'ai pu que le mentionner dans l'Introduction.

Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* II, 2e éd., Paris, 1905.

Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs* (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.), Paris, 1909.

Le Camus (Mgr), *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3 vol., Paris, 1901.

Non catholiques :

Brandt, *Die evangelische Geschichte* und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu, Leipzig, 1893.

Burkitt, *Two Lectures on the Gospels,* London, 1901.

— *The Gospel History and its transmission,* 2e éd., Edinburgh, 1907.

Dalman, *Die Worte Jesu,* I, Leipzig, 1898.

Deissmann, *Bibelstudien,* Marburg, 1895.

— *Neue Bibelstudien,* Marburg, 1897.

— *Licht vom Osten,* Tübingen, 1908.

Field, *Notes on the translation of the new Testament,* Réédition, Cambridge, 1899.

Hawkins, *Horae synopticae,* 2e éd., Oxford, 1909.

Lightfoot (Joh.), *Horae hebraicae,* Ultrajecti, mdcxcix.

Soden (von), *Urchristliche Literaturgeschichte,* Berlin, 1905.

Stanton, *The Gospels as historical Documents,* I, 1903; II, 1909, Cambridge.

Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch,* Göttingen, 1898.

Les *Dictionnaires* de MM. Vigouroux, Hastings, Cheyne, Guthe etc.

Revues : *Revue biblique, The Expositor, The expository Times, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Manuscrits grecs.

A) *Onciaux* :

B. — Cod. Vaticanus (ive s.), Soden δ 1.
א. — Cod. Sinaiticus (ive s.), Soden δ 2.
A. — Cod. Alexandrinus (ve s.), Soden δ 3.
C. — Cod. Ephraemi (ve s.), Soden δ 4.
D. — Cod. Bezae (vi^{e} s.), Soden δ 5.
E. — Cod. Basiliensis (vi^{e} s.).
F. — Cod. Boreelianus (ix^{e} s.).
G. — Cod. Seidelianus I (ix^{e} ou xe s.).
H. — Cod. Seidelianus II (ix^{e} ou xe s.).
I. — Fragm. Petropolitanum (ve s.).
L. — Cod. Regius (viii^{e} s.).
M. — Cod. Campianus (ix^{e} s.).
N. — Cod. Purpureus (vi^{e} s.).
P. — Cod. Guelpherbytanus (vi^{e} s.).
S. — Cod. Vaticanus 354 (xe s.).
W^{d}. — Fragm. Cantabrigiense (ixe s.).
Γ. — Cod. Oxoniensis (ixe ou xe s.).
Δ. — Cod. Sangallensis (ixe ou xe s.).
Σ. — Cod. Rossanensis (vi^{e} s.).
Φ. — Cod. Beratinus (vi^{e} s.).
X. — Cod. Monacensis (xe s.).
Ψ. — Cod. Athous Laurae (viiie ou ixe s.).

B) *Cursifs :*

1 (Bâle, Bibl. de l'Université) (xe s.).
2^{pe} ou 565 (St-Pétersbourg) (ixe ou xe s.).
Les autres chiffres d'après la numérotation ancienne de Gregory.

Versions latines (*latt.*).

Ancienne latine dite italique (*it.*).
a. — Cod. Vercellensis (ive s.).
b. — Cod. Veronensis (ve s.).
c. — Cod. Colbertinus.

d. — Codex Bezae (VIe s.). La version latine du Cod. D.
f. — Codex Brixianus (VIe s.).
ff. — (d'après quelques-uns *ff*²). Cod. Corbeiensis II (Ve s.).
g. — Cod. Sangermanensis I (VIIIe s.).
i. — Cod. Vindobonensis (VIe ou VIIe s.).
l. — Cod. Vratislaviensis (VIIe s.).
n. — Cod. Sangallensis I (Ve s.).
o. — Cod. Sangallensis II (VIIe s.).
q. — Cod. Monacensis (VIIe s.).
r. — Cod. Dublinensis (VIe ou VIIe s.).
t. — Cod. Bernensis (V^e ou VIe s.).

Version dite africaine (*af.*).
e. — Cod. Palatinus (Ve s.).
k. — Cod. Bobiensis (IVe ou Ve s.).

Vulgate (*Vg.*).

Clém. — Vulgate Clémentine, édition Vercellone.
WW. — Éd. Wordsworth et White.

Versions syriaques (*syrr.*).

Ancienne version :
syrsin. — Ms. du Sinaï, édition Burkitt; cf. éd. Lewis.
syrcur. — Ms. de Cureton, édition Burkitt.
pes. — Peschitta, éd. Gwilliam.
hrcl. — Version harcléenne ou héracléenne.
syrhier. — Lectionnaire dit hiérosolymitain ou syro-palestinien, éd. Lewis et Gibson.

Version arménienne (*arm.*).

versions égyptiennes :
bo. ou *me.* — Version bohaïrique ou memphitique, éd. Horner.
sah. — sahidique, éd. Balestri.

version gothique (*go.*).

version éthiopienne (*aeth.*).

Abréviations :

P. G. et *P. L.* — Patrologies de Migne.
RB. — Revue biblique.
ZDMG. — Revue orientale allemande.
ZNTW. — Revue allemande pour le Nouveau Testament.
ÉRS. — Lagrange, Études sur les religions sémitiques, 2e éd.

Les commentaires sont ordinairement cités d'après le nom de leur auteur, souvent abrégé. Les livres bibliques sont cités d'après les abréviations courantes. Reg. s'applique aux deux livres des Rois d'après la dénomination massorétique ; Regn. s'applique aux quatre livres des règnes d'après les Septante, comprenant Samuel et les Rois, et correspondant aux quatre livres des Rois de la Vulgate. Ne pas confondre v. 21 (= verset 21) et v, 21 (= chapitre cinquième, verset vingt et unième).

Les abréviations pour les papyrus sont les plus ordinairement reçues, par exemple :

BU. — Papyrus de Berlin (dans chaque publication, les papyrus sont indiqués par leurs numéros).

Brit. Mus. — Papyrus du British Museum.

OP. — Papyrus d'Oxyrhynchos.

P. Par. — Papyrus de Paris.

P. Fior. — Papyrus de Florence.

On trouvera facilement l'explication des autres abréviations en se reportant aux listes ci-dessus, par exemple : *Syll.* = Sylloge de Dittenberger ; Blass = grammaire de Blass, etc.

† indique que tous les passages du N. T. sont cités. La *koinè* est la langue hellénistique employée sans préoccupations littéraires.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

SAINT MARC ET SON ÉVANGILE D'APRÈS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION.

I. — *La personne de Marc d'après l'Écriture.*

Le Nouveau Testament parle d'un personnage nommé tantôt Jean (1), tantôt Jean surnommé Marc (2), tantôt Marc (3). Il est d'usage de se demander si Jean Marc et Marc sont le même personnage. Dans ces termes la question est mal posée, car on pourrait croire que Jean Marc a été précisément nommé d'un double nom pour être distingué de Marc tout court. En réalité le composé Jean Marc ne se rencontre nulle part. Il a seulement existé dans la compagnie des Apôtres un juif nommé Jean, de son nom d'Israélite, et surnommé Marc, d'un nom romain. Peu de personnes doutent encore que ce soit le même personnage que Marc. Dans les Actes, quand il est Jean, on voit très bien que c'est le même qui a aussi le nom de Marc, et que c'est le même qui est nommé Marc tout court. Dans les épîtres de saint Paul, il est seulement nommé Marc, mais il est dit cousin de Barnabé; or les Actes prouvent précisément l'union intime de Barnabé avec Jean, surnommé Marc, et avec Marc. On sait que très souvent les Juifs prenaient un nom grec. Jean avait donc adopté comme nom courant un *prænomen* latin, déjà répandu dans le

(1) Act. XIII, 5 : εἶχον δὲ καὶ Ἰωάνην ὑπηρέτην, et Act. XIII, 13 : Ἰωάνης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.

(2) Act. XII, 12 : Pierre ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάνου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου... XII, 25 : Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συνπαραλαβόντες Ἰωάνην τὸν ἐπικληθέντα Μᾶρκον. XV, 37 s. : Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συνπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάνην τὸν καλούμενον Μᾶρκον· Παῦλος δὲ ἠξίου, τὸν ἀποστάντα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας... μὴ συνπαραλαμβάνειν τοῦτον.

(3) Act. XV, 39 : ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μᾶρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον. Marc n'est nommé Marc tout court dans les Actes que cette fois, quand il s'embarque pour Chypre où paraît aussi pour la première fois le nom de Paul au lieu de Saul. Dans les épîtres, il est toujours nommé seulement Marc : Col. IV, 10, Paul salue les Colossiens, et avec lui : Μᾶρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα (περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς, ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐ-

monde oriental sous sa forme grecque (1). Ce nom de Marcos est d'ailleurs trop rare chez les Juifs (2) pour qu'on puisse aisément supposer plusieurs Marc dans l'Évangile. La seule raison de supposer deux Marc, ce ne sont pas les textes du N. T., c'est la difficulté d'attribuer à la même personne tout ce que raconte la tradition, et, pensait-on, d'en faire à la fois un disciple de saint Pierre et de saint Paul. Le fait étant avéré, il vaudrait mieux renoncer à certaines données traditionnelles si elles étaient par trop invraisemblables, et reconnaître que saint Pierre et saint Paul s'entendaient mieux sur la doctrine qu'on ne l'a imaginé de nos jours.

La première fois que Marc est nommé, c'est à propos de sa mère, probablement une veuve. C'est dans la maison de Marie, distinguée de tant d'autres Marie par le nom de son fils, que bon nombre de chrétiens étaient rassemblés et priaient, pendant que saint Pierre était en prison. Délivré par l'ange, c'est là qu'il se rendit tout d'abord ; la servante portait un nom grec, *Rodè*. Marie, mère de Jean, surnommé Marc, était donc chrétienne et spécialement attachée à l'apôtre Pierre. Marc, probablement converti et peut-être baptisé par l'Apôtre, devait toujours se regarder comme son fils. Dès cette époque, il a dû l'entendre raconter les épisodes de la vie de Jésus. Il devait être assez jeune, car nous le voyons débuter dans la vie apostolique sous les auspices de son cousin Barnabé. Barnabé, lévite de Chypre (Act. iv, 36), fut d'abord dans la communauté un personnage plus important que saint Paul lui-même. C'est lui qui va chercher d'abord Saul à Tarse (Act. xi, 25). Quand les deux apôtres reviennent de Jérusalem à Antioche ils prennent Marc avec eux (Act. xii, 25). La position subordonnée de ce dernier est déjà insinuée par le mot συνπαραλαβεῖν (cf. Gal. ii, 1) qui reviendra plus tard à son propos (Act. xv, 37 s.), et encore plus par le terme de ὑπηρέτης. C'est à ce titre que Barnabé, toujours le premier, et Saul avaient Marc comme compagnon dans le premier voyage apostolique (Act. xiii, 5). M. Chase (3), il est vrai, entend ce mot dans un sens officiel, comme si Jean avait été

τόν). Philem. 24 : Μᾶρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου. II Tim. iv, 11 : Μᾶρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν. I Pet. v, 13 : Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μᾶρκος ὁ υἱός μου.

(1) Swete parle seulement du temps d'Auguste. Aux exemples qu'il cite, on peut ajouter un Μᾶρκος, prêtre d'Éleusis, à Délos sous Ptolémée VIII Évergète II (146-116 avant Jésus-Christ), Ditt., *Or.*, 170, et un Marcos, fils de Mazabbanas, à Palmyre (196 après Jésus-Christ), Ditt., *Or.*, 637 ; cf. *eod. loc.*, n° 577.

(2) On ne cite que Μᾶρκος, fils de l'alabarque Alexandre (Jos. *Ant.* XIV, v, 2) et par conséquent neveu de Philon (*Ant.* XVIII, viii, 1). Swete, Blass, Dittenberger, etc., accentuent Μᾶρκος, et non Μάρκος, d'après la graphie Μααρκος qui se rencontre *CIG.*, 5644, 6155. Nous n'avons pas visé à une accentuation uniforme pour ne pas changer les textes cités d'après certaines éditions.

(3) *Dictionary of the Bible*, III, 245.

ministre de synagogue. Mais ce n'est point le sens, car ὑπηρέτην est rattaché à εἶχον. C'est donc à Barnabé et à Paul que Jean rendait ses services, non pas assurément comme domestique, mais soit en se chargeant des fonctions extérieures de l'apostolat, comme le baptême, soit même en remplissant l'office de procureur, chargé des arrangements relatifs à la nourriture, aux voyages etc. (1).

A Perga de Pamphylie, Jean se sépara des deux apôtres et revint à Jérusalem. Nous ignorons absolument ses motifs. On a dit qu'il fut alors choqué des tendances universalistes de saint Paul, qu'il lui en coûtait de le voir prendre le pas sur Barnabé; aussi bien pourrait-on alléguer qu'il lui tardait de revoir sa mère. Ou bien fut-ce simplement qu'on ne s'entendit pas sur l'itinéraire? M. Belser (*Einleitung*..., p. 71) suppose après M. Ramsay que Marc se refusa à une modification du programme. Les voyages sont l'épreuve des caractères, et l'on voit, pour de semblables raisons, des discussions très vives éclater entre des amis de la veille — qui seront aussi des amis du lendemain. Ce que l'on sait, c'est que Jean était revenu à Antioche, au moment où Paul proposa à Barnabé de revoir les contrées qu'ils avaient évangélisées, que Barnabé désira l'emmener, et que, sur le refus de saint Paul, il préféra se séparer de l'Apôtre des Gentils. Il semble bien que Paul jugea alors que Marc n'avait pas toutes les qualités de l'apôtre, uniquement adonné à l'Évangile. Barnabé et Marc prirent donc tous deux le chemin de Chypre, patrie de Barnabé, et peut-être aussi de Marc, du moins par quelqu'un de ses ascendants. Cela se passait vers le printemps de l'an 52. Il s'écoulera donc une dizaine d'années avant que nous retrouvions Marc à Rome en 62 ou 63. A ce moment, non seulement Paul l'a auprès de lui, mais il est, avec Aristarque et Jésus dit le Juste, le seul juif d'origine qui travaille avec lui pour le règne de Dieu, ce qui lui est une consolation (Col. IV, 10; Philém. 24). Par l'épître aux Colossiens, on voit que Marc s'était proposé de visiter leur église. Déjà on leur avait recommandé de le bien recevoir. Saint Paul ne dit pas que Marc songe encore à ce voyage, qui n'a pas eu lieu à cette époque; cependant, en parlerait-il aux Colossiens par parenthèse, si Marc n'avait pas l'intention de le réaliser quelque jour (2)?

En effet nous le trouvons en Orient, au moment où Paul, écrivant de Rome à Timothée, qui est alors, semble-t-il, à Éphèse, lui demande d'amener Marc, toujours utile en vue du ministère (II Tim. IV, 11).

(1) Dans *P. Grenf.*, II, 77 (IIIe siècle après Jésus-Christ), ὑπηρετῆσαι est employé dans le sens de fournir des aliments, du vin, de l'huile à une personne désignée : ὑπηρετῆσαι... ἐν ψωμίοις καὶ [οἰ]ναρίῳ καὶ ἐλαίῳ.

(2) Le sens est : « Marc, cousin de Barnabé (au sujet duquel vous avez reçu des recommandations de le bien recevoir s'il venait auprès de vous) », et non pas : « Recevez-le bien, s'il vient auprès de vous ».

Marc, alors, n'était plus jeune, et si Paul indique assez clairement qu'il se contente d'une position subordonnée, c'est qu'il était de ces hommes admirables qui brillent au second rang, ou plutôt qui renoncent à briller pour se consacrer à des personnalités plus hautes, s'assurant à la fois le mérite de la modestie, et une action plus féconde quoique moins personnelle.

Enfin Marc, si apprécié de Paul après un moment de mésintelligence, a encore le bonheur d'être appelé « mon fils » par saint Pierre (I Pet. v, 13), qui salue de sa part les Églises du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie; où l'on peut voir une preuve nouvelle de son activité apostolique dans l'Asie Mineure. A ce moment cependant, Marc est à Rome, puisque c'est Rome que désigne Babylone, d'où saint Pierre écrit. D'après l'opinion la plus commune aujourd'hui (*Zahn, Harnack, Duchesne*), saint Pierre fut martyr, en l'an 64, lors de la persécution de Néron. Le même accord ne règne pas au sujet de la mort de saint Paul. Si Harnack place aussi son martyre en l'an 64, le plus grand nombre le recule jusqu'à l'an 67 ou 68, assigné par Eusèbe pour le martyre des deux Apôtres.

D'après M. Swete, au contraire, c'est saint Pierre qui est mort le dernier. Il aurait recueilli les disciples de saint Paul, Marc et Silvanus, dont il parle dans sa première épître.

Il est malheureusement difficile d'obtenir autre chose que des probabilités sur ces points.

II. — *La tradition sur s. Marc et sur son évangile.*

Citons d'abord les textes.

Le texte le plus ancien et le plus important est celui de Papias, rapporté par Eusèbe (*H. E.* III, xxxix, 15) (1) : « C'est bien ce que le presbytre avait coutume de dire : Marc, qui avait été interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce dont il se souvint, mais non dans l'ordre, de ce que le Seigneur avait dit ou fait. — Car il n'avait pas entendu le Seigneur et n'avait pas été son disciple, mais bien, plus tard, comme je disais, celui de Pierre. Celui-ci donnait son enseignement selon les besoins,

(1) Il s'agit, dans le contexte, des traditions du presbytre Jean. Eusèbe se propose d'en rapporter une relative à Marc, telle que la donne Papias : καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

sans se proposer de mettre en ordre les discours du Seigneur. De sorte que Marc ne fut pas en faute, ayant écrit certaines choses selon qu'il se les rappelait. Il ne se souciait que d'une chose : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et ne rien rapporter que de véritable ». Malheureusement nous n'avons là qu'un fragment, et l'on ne peut même pas dire avec certitude s'il faut l'attribuer tout entier au presbytre Jean, qui prend la parole au début, ou en partie à Papias lui-même. Si Papias n'était qu'un collectionneur de traditions, c'est le presbytre qui parle tout le temps. Mais ne peut-on pas supposer que c'est Papias lui-même qui avait posé l'objection faite à Marc, de manquer d'ordre, et qui y répondait par l'autorité du presbytre, en montrant qu'elle confirmait ce qu'il avait avancé? Dans ce cas, ὡς ἔφην marquerait que Papias reprend la parole à la seconde phrase.

Et c'est en définitive ce qui paraît le plus vraisemblable (*Zahn, Schmiedel*), car Papias ne pouvait placer ce « disais-je » dans la bouche du presbytre, alors qu'il venait seulement de lui donner la parole. D'ailleurs ce qui suit est comme un commentaire, plutôt qu'une suite, de la première phrase. Le presbytre est donc cité pour confirmer ce qu'avançait Papias. La discussion sur l'ordre des faits dans les évangiles suppose des textes et une certaine réflexion. Il serait étrange que l'Apôtre s. Jean lui-même, comme le suppose M. Belser, ait été obligé de défendre sa catéchèse orale contre ses disciples qui lui auraient opposé l'ordre différent de Marc. C'est bien plutôt après que l'évangile de s. Jean eut été écrit, qu'on remarqua ces divergences d'ordre, et que le presbytre Jean défendit probablement l'ordre du quatrième évangile, sans lui sacrifier l'autorité de Marc comme organe véridique de la tradition.

On s'est aussi demandé ce que signifiait ἑρμηνευτής. D'après M. Zahn, c'est précisément en écrivant son évangile que Marc est devenu l'interprète de la pensée de Pierre. Mais on a répondu, soit parmi les critiques radicaux (*Schmiedel*), soit parmi les anglicans (*Swete*), soit parmi les catholiques conservateurs (*Belser*), que cette explication fait violence au sens du mot ἑρμηνευτής qui signifie « interprète », et aussi au participe passé γενόμενος. C'est parce qu'il avait été intimement mêlé à l'enseignement de saint Pierre, non seulement comme auditeur, mais encore comme truchement, ou du moins comme catéchiste en sous-ordre, que Marc fut en état d'écrire son évangile. M. Zahn a encore essayé de tirer de ἔνια la preuve que Marc avait écrit « certaines choses » d'après s. Pierre, d'autres d'après d'autres. Mais il semble que ἔνια fait allusion à ces passages que l'on accusait Marc d'avoir mis dans un ordre reprochable. Papias ne songe nullement à distinguer ce que Marc pourrait devoir à Pierre ou à d'autres. Les défauts qu'on lui reproche s'expliquent parce qu'il a reproduit une catéchèse donnée sans

ordre chronologique, et ce ne sont même pas des défauts si l'on tient compte de la nature de son travail et de son objet (1).

Quoi qu'il en soit des difficultés de détail que présente ce texte, il faut reconnaître la fermeté du renseignement et l'autorité de la source. Si le garant de Papias était Jean, fils de Zébédée, cette autorité serait absolument décisive. Je pense pour mon compte que ce Jean l'Ancien n'est pas l'apôtre, auteur du quatrième évangile, et je ne puis me placer dans cette hypothèse. Il n'est pas moins vrai que Jean le presbytre ou l'Ancien est un disciple des apôtres, un homme de la génération antérieure à celle de Papias, qui était très bien informé sur les origines et que Papias consultait pour cela même. Et ce témoin presque oculaire s'exprime sans la moindre hésitation sur un fait qui pouvait être de notoriété publique (2).

S. Justin ne nomme pas s. Marc, mais il est tellement persuadé que le second évangile représente la catéchèse de Pierre qu'il attribue aux « Mémoires de Pierre » un trait qui ne se trouve que dans s. Marc (3). Il est vrai que, depuis la découverte d'un fragment considérable de l'évangile apocryphe de Pierre (4), on a conjecturé (5) que s. Justin citait précisément cet apocryphe dans un endroit perdu. Mais M. Stanton nous semble avoir démontré que saint Justin ne dépend pas de l'apocryphe (6) et qu'ils ont plutôt eu une source commune, des *Acta Pilati*, antérieurs à ceux que nous possédons.

S. Irénée est beaucoup plus explicite (*Contra hær.* III, I, 1) : « Après leur mort — de Pierre et de Paul — Marc, disciple et interprète de Pierre, nous transmit lui aussi par écrit ce qui avait été prêché par Pierre ». Le texte porte μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον. Nous traduisons sans

(1) Sur le texte de Papias, voir l'article de dom John Chapman, « Le témoignage de Jean le Presbytre au sujet de s. Marc et de s. Luc » (*Revue bénédictine*, juillet 1905, p. 357-376). A la suite de M. Abbott, dom Chapman pense que le presbytre a voulu combattre une préférence trop exclusive accordée à s. Luc, et il essaye de prouver que l'auteur du quatrième évangile s'est proposé d'harmoniser Luc et Marc, en mettant en relief l'exactitude de ce dernier.

(2) M. Loisy, que ce témoignage gêne beaucoup, dit que la notice est fausse (I, 26), parce que contraire à ce qu'il conclut de l'examen de l'évangile. Il est peut-être encore plus léger de dire : « L'on est même en droit de se demander si ce ne sont pas des demi-conjectures, complétant des demi-renseignements » (I, 24).

(3) *Dial.* 106 : τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν τὸν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι' οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη.

(4) Justin, *Apol.* I, 35, aurait déjà employé l'apocryphe (III). Dans Justin : διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· Κρῖνον ἡμῖν. Dans l'apocryphe : καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρισέως, λέγοντες· Δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.

(5) Harnack, Lods, v. Soden, Sanday.

(6) *The Gospels as historical documents*, I, 93 ss.

hésiter ἔξοδος par mort (1). En soi le terme pourrait signifier départ. Mais il est certain qu'il signifie mort, dans le N. T. lui-même (2). Le contexte doit trancher la question. Matthieu, le premier évangéliste, a édité son évangile pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome et y fondaient l'Église. Quand Irénée parle ensuite de leur départ, il fait allusion à ce seul départ (plus ou moins simultané) des deux apôtres dont parlait l'antiquité, leur mort par le martyre (3).

Irénée dit encore ailleurs (III, x, 6) : *Quapropter et Marcus interpretés et sectator Petri initium evangelicae conscriptionis fecit sic.*

Tertullien (*Adv. Marc.* iv, 5) attribue lui aussi à Pierre ce qu'a écrit Marc : *licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cuius interpres Marcus.*

Ce qu'on nomme le Canon de Muratori débute, après une lacune, par une seule ligne qui doit s'entendre de Marc : *quibus tamen interfuit et ita posuit.*

M. Zahn a supposé qu'il fallait suppléer *ali,* censé écrit à la ligne précédente, de façon que le sens serait : Marc n'a pas été disciple assidu de Jésus, il a cependant assisté à quelques (*aliquibus*) épisodes qu'il a racontés. Mais comment supposer que le fragment de Muratori est assez bien informé pour faire cette distinction subtile (4)? Le plus sage est de l'interpréter selon les lignes de la tradition en supposant qu'il s'agit ici des catéchèses de Pierre. Marc n'a pas été témoin des faits, mais il en a eu l'écho dans les catéchèses de Pierre, et il a écrit comme il avait entendu. Le mot *tamen* serait cependant difficile à expliquer. Mais, même en suppléant *aliquibus,* il pourrait être question des catéchèses plutôt que des faits eux-mêmes. *Aliquibus* serait une réminiscence des ἔνια de Papias.

Quoi qu'il en soit, le presbytre Jean, Papias, saint Justin, saint Irénée, Tertullien témoignent assez pour les églises d'Asie et d'Occident.

(1) C'est aussi le sens admis par M. Belser, seulement il accuse saint Irénée de s'être trompé.

(2) II Pet. i, 15; Lc. ix, 31.

(3) Voici tout le passage : Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν. μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

Dans la traduction latine : *post vero horum excessum*... On a argumenté du présent, κηρυσσόμενα, pour prouver que les Apôtres étaient encore vivants. De toute façon, cependant, la rédaction est postérieure à la prédication. De sorte que le participe a plutôt ici le sens du passé, comme assez souvent dans la langue commune, et c'est ce qu'a compris la traduction : *quae a Petro annunciata erant*...

(4) Il dit plus loin de Luc : *nec ipse dominum vidit in carne :* donc saint Marc non plus, en retournant l'ordre suivi par l'auteur.

Clément d'Alexandrie témoigne pour l'Égypte, quoique ses textes ne soient pas parfaitement en harmonie entre eux, tels qu'ils sont rapportés par Eusèbe. On sait que l'historien fait venir saint Pierre à Rome sous le règne de Claude, et c'est dès le début de sa prédication qu'il ajoute (1) : « La lumière de la piété brilla si fort dans les âmes des auditeurs de Pierre, qu'ils ne voulurent point se contenter d'une audition fugitive et de l'enseignement oral de la prédication divine, si bien qu'ils se mirent à supplier de toutes façons Marc, dont on possède l'évangile, et qui était compagnon de Pierre, le priant de leur laisser par écrit un monument de l'enseignement qui leur était donné de vive voix. Ils ne consentirent pas à le laisser en repos sans avoir satisfaction, si bien qu'ils furent cause que Marc écrivit l'évangile qui porte son nom. On dit que l'apôtre apprit ce qui se passait par une révélation de l'esprit, qu'il fut satisfait de ce zèle et qu'il confirma l'évangile de son autorité pour servir de base à l'enseignement dans les églises. Clément expose les faits au sixième livre des Hypotyposes, et Papias, évêque de Hiérapolis, est d'accord avec lui ».

Il suffit de lire ce texte avec attention — sans omettre le vague renvoi qui le termine, — pour reconnaître qu'Eusèbe y met du sien, ou plutôt qu'il complète Clément par la tradition. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le texte de Clément serré de plus près par Eusèbe (VI, XIV, 5-7) rende un son un peu différent. Cette fois le maître d'Alexandrie est cité comme l'écho de la tradition des anciens et cette tradition ne se présente pas à son avantage en déclarant les plus anciens les deux évangiles qui commencent par une généalogie (2). Voici ce qui regarde saint Marc (3) : « Après que Pierre eut prêché publiquement à Rome, annonçant l'évangile selon l'esprit qui l'animait, des assistants, en grand nombre, demandèrent à Marc de rédiger par écrit ce qui était dit de vive voix, lui qui suivait Pierre depuis longtemps et avait conservé le souvenir de ce qui s'était dit. Marc le fit donc, et remit l'évangile à ceux qui l'en avaient prié. Pierre le sut, mais il ne voulut intervenir ni pour l'en empêcher, ni pour l'y engager ».

Enfin voici un texte de Clément, que nous ne possédons plus qu'en

(1) *H. E.* II, XV, 2. Voici en grec le passage le plus important : γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.

(2) ... ὁ Κλήμης... περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται... προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τῶν τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

(3) τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δέ, τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

latin : *Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his, quae a Petro dicta sunt, evangelium quod secundum Marcum vocitatur* (1). Les trois textes sont d'accord sur ce point que Marc a écrit pendant que Pierre vivait encore. Entre les deux premiers il y a cette divergence que d'après l'un, Pierre approuva positivement l'évangile, tandis que d'après l'autre, il demeura neutre. M. Belser (*Einleitung*..., p. 75) les concilie en ce sens que Pierre garda le silence d'abord et approuva ensuite. C'est très plausible en soi, mais peu conforme à chacun des textes. Il faut plutôt reconnaître dans le premier une amplification de la tradition (φασι), qui a encore ajouté la révélation par l'Esprit-Saint.

Origène s'en tient aux grandes lignes de la tradition quand il place au second rang « l'évangile selon Marc, composé selon que Pierre lui avait enseigné (2) ».

S. Jérôme n'apporte aucune information nouvelle. Il maintient, d'après Papias, que s. Marc n'avait pas connu personnellement Jésus (3). Sa notice sur Marc (*De viris illustrib.* VIII) est écrite d'après Eusèbe, avec cette confusion fort grave que Marc serait mort la huitième année de Néron.

Ce point appartient à la tradition qui fait de Marc le fondateur de l'Église d'Alexandrie.

Il n'y a aucune trace de cette tradition dans Clément d'Alexandrie ni dans Origène — du moins dans les textes que nous possédons, — et Denys d'Alexandrie parle de Jean, nommé aussi Marc, sans aucune allusion à la tradition alexandrine (ap. Eus. *H. E.* VII, xxv, 15). Aussi Mgr Duchesne ne semble-t-il pas lui accorder beaucoup de crédit (4). Cependant elle semble avoir été fixée à Rome dès l'an 200 (5). Eusèbe, qui la relate, l'avait probablement trouvée dans Jules Africain, et l'a rattachée à sa chronologie (6). La mission de Marc à Alexandrie aurait eu

(1) Éd. Stählin, III, 206, *Adumbratio in ep. Petri prima catholica* (v, 13).

(2) Eusèbe, *H. E.* VI, xxv, 5 : δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ ποιήσαντα.

(3) Dans le commentaire sur saint Matthieu : *Secundus Marcus, interpres apostoli Petri, et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem, juxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem* (*P. L.* XXVI, 18); cf. *ad Hedibiam*, XI, et les passages cités plus loin.

(4) *Histoire ancienne de l'Église*, I, 331.

(5) C'est ce que concède J. Weiss (*Das älteste Ev.*, p. 400), quoiqu'il insinue qu'elle pourrait bien venir des Actes apocryphes de Pierre.

(6) Eus. *H. E.* II, XVI : Τοῦτον δὲ [Μάρκον] πρῶτόν φασι ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας

lieu, d'après le texte arménien, la première année de Claude, d'après s. Jérôme la troisième, et il aurait eu pour successeur Annianus, la huitième année de Néron, en 62 (1). Eusèbe se gardait bien de dire que Marc fût mort cette année-là, d'autant qu'on le retrouve à ce moment à Rome, d'après le N. T., comme nous venons de le voir.

C'est ce qu'a fait s. Jérôme, supposant sans doute qu'Annianus n'avait remplacé Marc qu'après sa mort (2). La tradition de la fondation de l'église d'Alexandrie par s. Marc domina depuis sans conteste (3).

Hippolyte nous a transmis un détail assez énigmatique. Marc était κολοβοδάκτυλος (4). Le prologue du *codex Toletanus* a entendu par là que l'évangéliste avait les doigts courts (5). Dans le prologue que, depuis M. Corssen, on nomme monarchien (6), et qui doit remonter aux environs de l'an 230, une antithèse assez cherchée prétend qu'étant d'origine lévitique, et prêtre, il s'était coupé le pouce après sa conversion pour

συστήσασθαι. Le premier πρῶτον ne peut signifier que Marc vint le premier prêcher en Égypte; c'est ce que signifie le second. Le premier doit s'entendre relativement à ce qui précède dans le texte d'Eusèbe, la mention de Marc dans la *prima Petri*. Ce texte est ainsi d'accord avec ce qui est dit à propos d'Annianus (II, XXIV) : Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος, πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται.

(1) Saint Jérôme amène saint Pierre à Rome la deuxième année de Claude, et conduit Marc à Alexandrie dès la troisième année : *Marcus evangelista interpres Petri Aegypto et Alexandriae Christum adnuntiat* (*Eusebi Chronicorum canonum*, éd. Schoene, II, 153). La version arménienne a la troisième année de Caligula et la première de Claude. Saint Jérôme a supposé que saint Marc avait apporté son évangile (*De viris illustr.* VIII), parce qu'il a lu un peu vite le texte d'Eusèbe. D'après ce dernier, Marc a prêché à Alexandrie l'évangile que, d'ailleurs, il a couché par écrit.

(2) *De viris illustr.* VIII. Mais, dans la Chronique, il dit simplement : *Post Marcum evangelistam primus Alexandrinae ecclesiae ordinatur episcopus Annianus qui praefecit ann. XXII* (éd. *Schoene*, 155).

(3) Cf. *Const. Ap.* VII, 46 : τῆς δὲ Ἀλεξανδρέων Ἀννιανὸς πρῶτος ὑπὸ Μάρκου τοῦ εὐαγγελιστοῦ κεχειροτόνηται. Saint Épiphane, *Haer.* LI, 6 : ὁ Μάρκος... γράψας (τὸ εὐαγγέλιον) ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.

(4) HIPPOLYTE, *Philos.* VII, 30 (*P. G.* XVI, 3334).

(5) C'est l'explication d'un prologue du *Codex Toletanus* (*Wordsworth et White*, p. 171) que nous donnons ici comme un curieux résumé de la tradition : *Marcus qui et colobodactilus est nominatus ideo quod a cetera corporis proceritatem digitos minores habuisset; hic discipulus et interpretes fuit petri; quem sequtus sicut ipsum audierat referentem. rogatus rome a frīb; hoc brebe euangelium in italie partibus scribsit; quod quum petrus audisset probabit eclesie que legendum sua auctoritate firmabit; uerum post discessum petri, assumto hoc euangelio quod ipse confecerat perrexit egiptum; et primus alexandrie episcopus ordinatus XPM annuntians constituit illic eclesiam...* Le *Codex* est du VIII[e] siècle. Les *b*, au lieu de *v*, marquent bien l'origine espagnole.

(6) *Texte und Untersuchungen*, XV, 1.

échapper au sacerdoce juif qu'il retrouva dans l'épiscopat chrétien d'Alexandrie (1).

Aucun Père ancien, pas même s. Jérôme, ne fait de s. Marc un martyr. Cependant son martyre est affirmé par le *Chronicon pascale* (2), et fait même le thème d'un apocryphe peut-être antérieur à l'an 400 (3). Les apocryphes relatifs à s. Barnabé devaient lui faire une place. C'est même lui qui prend la parole dans les περίοδοι de Barnabé, composés après 488 (4).

Nous possédons en latin un éloge de s. Barnabé, écrit au vi[e] siècle par le moine Alexandre (5). A ce moment on identifiait le Cénacle avec la maison de Marie, Mère de Jean, surnommé Marc (6), et ce dernier était le porteur d'eau rencontré par les Apôtres avant la Cène (7). Le moine Alexandre faisait de Marc un compagnon de s. Barnabé et de s. Paul; puis Marc s'attachait à s. Pierre, et composait son évangile à Rome. Envoyé par s. Pierre à Alexandrie, il y mourait martyr après neuf années.

III. — *Examen de la tradition. Comment elle se concilie avec les textes du N. T.*

La tradition dont on vient d'entendre les plus anciens témoignages a été diversement interprétée.

Il faut d'abord reconnaître qu'elle attribue unanimement un évangile à Marc. Elle ajoute que Marc a écrit comme disciple de Pierre. Ce point particulier aurait pu avoir son départ dans l'exégèse de l'Écriture à cause des rapports de Pierre avec Marie, mère de Jean surnommé Marc. Mais ce n'est pas le cas. Marc est regardé comme interprète de Pierre dans ses catéchèses, et dans ses catéchèses de Rome. De s. Paul il n'est question que dans un passage des Constitutions Apostoliques (8)

(1) *Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur ut sacerdotio reprobus haberetur; sed tantum consentiens fidei praedestinata potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere; nam Alexandriae episcopus fuit* (éd. *Lietzmann*).

(2) *P. G.* XCII, 608 s. : ἐπὶ τούτου τοῦ Τραϊανοῦ καὶ Μάρκος ὁ εὐαγγελιστὴς καὶ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας γενόμενος... κατεκαύθη... καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν.

(3) *P. G.* CXV, 164 ss.

(4) *Lipsius,* II, 2, 270 ss.

(5) *Laudatio in Apost. Barnabam, P. G.* LXXXVII, 4087 ss.

(6) Sur cette question, cf. Th. Zahn, *Die Dormitio sanctae Virginis, und das Haus des Johannes Marcus,* dans *Neue Kirchl. Zeitschrift,* X, 5, et *RB.* 1899, p. 598-600.

(7) *Sermo enim quidam a Patribus traditus ad nos pervenit, eum qui lagenam aquae portabat.... Marcum fuisse beatae illius Mariae filium,* c. 4092.

(8) II, 57 : τὰ εὐαγγέλια ἃ... οἱ συνεργοὶ Παύλου παρειληφότες κατέλειψαν ὑμῖν Λουκᾶς

qui rappelle seulement que Marc a été son disciple. La tradition n'est point une tradition exégétique, car les textes auraient conduit à faire de Marc plutôt un disciple de Paul. Nous nous trouvons donc en présence de souvenirs qui remontent par Papias et le presbytre Jean aux temps apostoliques. Évidemment le succès de cette tradition a été favorisé par la tendance si visible au temps de Tertullien et de s. Irénée de renforcer l'autorité d'un disciple par celle d'un apôtre. C'est à cette disposition d'esprit qu'est due l'addition relevée dans Clément d'Alexandrie, que s. Pierre avait ratifié l'évangile de son disciple. Mais cette tendance n'apparaît nullement à l'origine, dans le texte de Papias; ce n'est donc point elle qui a donné naissance à la tradition elle-même.

Prise à ses débuts, la tradition ne porte aucune trace d'une autre tendance fréquente dans l'antiquité. Pour rehausser l'auréole des premiers prédicateurs de l'évangile, on aimait à en faire des disciples immédiats du Christ. On devait naturellement le dire de s. Marc (1). Les règles populaires de l'analogie et du maintien des caractères devaient en faire un disciple aussi peu solide de Jésus qu'il avait été un compagnon moins résistant avec s. Paul. Et s. Épiphane s'est fait l'écho de cette légende (2). Mais elle est réfutée par la tradition elle-même. Si donc on distingue la tradition primitive des éléments surajoutés, discernement qui se fait d'après les textes les plus anciens, elle s'impose à l'historien, à moins que son affirmation ne soit détruite par l'évangile lui-même. Nous verrons qu'il la confirme plutôt.

Mais l'accord cesse, même parmi les auteurs catholiques, quand il s'agit de préciser la date que la tradition assigne à l'évangile. S'il s'agit seulement de la tradition, c'est-à-dire de coordonner les données de la tradition ou de les expliquer, deux dates seulement sont possibles, ou bien 42 ou 43, ou bien entre la mort de s. Pierre et de s. Paul et l'an 70. Knabenbauer qui ne se prononce pas cite en faveur de la seconde opinion des exégètes aussi résolument conservateurs que Schanz, Fillion, et Keil.

La première opinion a été soutenue récemment avec beaucoup de force par M. Belser (3). Supposant comme certain que s. Pierre est

καὶ Μάρκος. Hipp. *Haeres.* vii, 30, a déjà été noté et ne fait que citer Marc à côté de Paul, peut-être en confondant le troisième évangile, reçu en partie par Marcion, avec le second.

(1) Adamantius, *De recta fide*, v : Μᾶρκος οὖν καὶ Λουκᾶς ἐκ τῶν ἑβδομήκοντα καὶ δυοῖν ὄντες Παύλῳ τῷ ἀποστόλῳ εὐηγγελίσαντο (éd. *Bakuysen*).

(2) Épiph. *Haeres.* li, 6 : εἷς ἐτύγχανεν ἐκ τῶν ἑβδομήκοντα δύο τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ ῥήματι ᾧ εἶπεν ὁ κύριος Ἐὰν μή τίς μου φάγῃ τὴν σάρκα κτλ. (*P. G.* XLI, 900).

(3) *Einleitung*..., p. 57 ss. Elle figure dans un schol. du Cod. L : Τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιον συνεγράφη ἀπὸ Μάρκου μετὰ δέκα χρόνους τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως (*Cramer*, p. 264).

venu à Rome en l'an 42, M. Belser place dès cette époque ses catéchèses et la composition de l'évangile de s. Marc. C'est à ce moment, non en l'an 62 ou plus tard, que s. Pierre avait besoin d'un interprète qui expliquât en grec ce qu'il exposait en araméen, c'est à ce moment, non après qu'ils eurent reçu l'enseignement de s. Paul, que les Romains, dans leur premier enthousiasme, demandèrent que la catéchèse de Pierre fût fixée par écrit. Pierre a confirmé l'évangile, il a donc été écrit avant sa mort.

Mais ce système s'appuie précisément sur les éléments les moins sûrs de la tradition, en sacrifiant les plus authentiques. On sait que si l'apostolat de s. Pierre et son martyre à Rome sont des faits certains, il n'en est pas de même de la date de l'an 42 assignée à son arrivée (1). La confirmation de l'évangile par s. Pierre est, nous l'avons vu, un trait ajouté qui se concilie mal avec les termes plus anciens de la tradition. Aussi bien M. Belser, qui attribue à s. Marc la finale de l'évangile (xvi, 9-20), est obligé de supposer une seconde édition de l'évangile en 63 ou 64.

Mais cela même ne suffit pas en présence des témoignages de Papias et de s. Irénée. On fait dire à Papias : « Marc, interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce que Pierre racontait ». Or si l'on ne peut nier que ἐμνημόνευσεν peut avoir le sens de raconter, il faut, pour le lui donner ici, supposer un changement de sujet assez dur. Et plus tard, quand Marc est excusé d'avoir écrit comme il s'est souvenu, ὡς ἀπομνημόνευσεν, le sujet ne peut plus du tout être s. Pierre (2). D'ailleurs les deux verbes sont à l'aoriste; de toute façon l'écriture de Marc se rapporte à un fait de Pierre qui est déjà passé.

Il est vrai que les presbytres d'Alexandrie croyaient savoir que s. Pierre, ayant appris la tentative de son disciple, ne l'avait ni approuvée ni désapprouvée. C'est, nous l'avons vu, la première forme de la tradition alexandrine. Elle paraît moins bien assise que celle de Papias, puisque ces mêmes presbytres alexandrins étaient assez mal informés pour placer avant le second évangile ceux qui avaient des généalogies. Prétend-on dire que s. Luc a écrit avant l'an 44? Si l'on tient à tout

(1) Mgr Duchesne (*Histoire ancienne de l'Église*), après avoir dit (p. 55 s.) : « Des calculs trop peu fondés pour entraîner le suffrage de l'histoire transportent à Rome l'apôtre Pierre dès les premiers temps de Claude (42), ou même sous Caligula », ajoute ensuite (p. 61) : « Vers le temps où saint Paul recouvrait sa liberté, saint Pierre se transporta à Rome ».

(2) Le sens de « se souvenir » est celui qu'a retenu Rufin dans sa traduction latine : *quaecumque meminerat... quasi qui sparsim audita recordari videatur*, et par Clément, μεμνημένον (*H. E.* vi, 14), c'est-à-dire que c'est ainsi que comprenaient les anciens.

concilier, on peut supposer que, dès le vivant de s. Pierre, s. Marc a commencé à prendre des notes et même à les rédiger.

Mais, si l'on s'en tient à Papias, s. Marc a écrit d'après les souvenirs que lui avait laissés la catéchèse de Pierre. C'est au moment où l'organe vivant de cette tradition disparaît que les Romains veulent en perpétuer le souvenir. Tant que Pierre était présent, c'est à lui qu'on avait recours.

Et c'est aussi ce que dit très clairement s. Irénée. Le P. Cornely (1) ne veut pas l'admettre. Il remarque que dans le début du chapitre Ier (du liv. III), s. Irénée parle de la dispersion des Apôtres dans le monde entier; leur *exode* est donc leur départ de Palestine. Mais cette exégèse sacrifie le contexte prochain au contexte éloigné, ce qui n'est pas admissible. Le « départ » serait à tout le moins un départ des apôtres de Rome. Or on n'en connaît pas d'autre que leur mort. Aussi M. Belser traduit-il « après la mort » des Apôtres Pierre et Paul. Seulement il affirme que s. Irénée s'est trompé (2)...

Mais c'est là une affirmation bien grave, et d'autant moins justifiée, que la date marquée par s. Irénée concorde parfaitement avec les textes du N. T. D'après les Actes, Jean, surnommé Marc, paraît bien débuter dans l'apostolat avec son cousin Barnabé qui le prend sous son égide, et avec Paul. Son rôle à ce moment est tout à fait subordonné. Comment voir en lui l'interprète de s. Pierre, investi par la confiance des fidèles du soin d'écrire un évangile, le fondateur de l'Église d'Alexandrie, qu'il aurait dirigée pendant plusieurs années? Manifestement, la tradition qui place en l'an 42 la fondation de l'église d'Alexandrie par Marc n'est pas en harmonie avec les Actes. Elle s'explique parce qu'on a voulu placer à la même époque la fondation des grands sièges patriarcaux, Antioche, Rome et Alexandrie. J'hésiterais même à placer le rôle de Marc à Alexandrie après son retour en Chypre avec s. Barnabé (3), car nous retrouvons ensuite Marc à Rome, comme un simple collaborateur de s. Paul, et, dans la IIe épître à Timothée, il le redemande encore comme un utile auxiliaire. Si un premier séjour de Marc à Rome en l'an 42 est une pure conjecture, qui s'accorde mal avec ce que disent les Actes, il est au contraire certain par la Ia Petri qu'il était à Rome auprès de s. Pierre peu avant sa mort. Même après avoir entendu s. Paul, les Romains ne pouvaient attacher moins d'importance aux souvenirs personnels de s. Pierre. Le prince des Apôtres savait sans

(1) *Introd.*, III, p. 76 ss.

(2) Étrange argumentation! Pour convaincre saint Irénée d'erreur, Belser prétend prouver, d'après des indications sporadiques suspectes, que l'antiquité plaçait en 58 la mort des saints Apôtres. Irénée aurait parlé autrement s'il avait connu les faits, etc. (*l. l.*, p. 77).

(3) Opinion de Swete.

doute alors assez de grec pour s'exprimer couramment. Aussi bien ἑρμηνευτής ne signifie pas nécessairement que s. Marc traduisait séance tenante chacune de ses paroles. Pierre pouvait lui exposer en quelques mots le thème à traiter, et s. Jérôme a cru que jusqu'à la fin s. Pierre avait eu besoin de secrétaires (1).

De cette façon, il est vrai, on ne cherche pas à coordonner tous les éléments de la tradition, ce qui est impossible, car elle s'est développée dans des sens différents, mais on constate que la tradition primitive, dégagée de ses éléments parasites, concorde très bien avec les textes du Nouveau Testament. C'est ainsi d'ailleurs que l'a entendue le *thème* attribué dans la *Catena* soit à Victor d'Antioche, soit à s. Cyrille d'Alexandrie (2).

C'est à Rome, d'après la tradition alexandrine, reçue par Eusèbe et s. Jérôme, que Marc aurait écrit son évangile. Rien n'empêche qu'il se soit après cela rendu à Alexandrie pour y prêcher la foi (3). D'après le *Chronicon Pascale,* il mourut sous Trajan (4).

Pour plus de clarté, nous indiquerons ici les grandes lignes de la tradition authentique en marquant les divergences de la tradition inconciliable avec cette tradition primitive et avec l'Écriture. Dans plus d'un cas on saisit clairement l'origine de l'erreur, née d'un texte mal interprété.

S. Marc était disciple de s. Pierre et n'avait pas été disciple du Seigneur (5). — Malgré cela la tradition en a fait un disciple de Jésus (6).

Il a écrit d'après ses souvenirs ce que Pierre avait enseigné (7). — On veut que Pierre ait connu sa tentative (8), qu'il l'ait connue par révélation, qu'il ait approuvé l'évangile terminé (9), alors que, d'après Papias et s. Irénée, Marc a écrit après la mort de s. Pierre.

Marc a prêché à Alexandrie (10), où il a eu pour successeur Annianos, assez probablement après sa mort. Il est naturel qu'il y ait apporté son évangile. — A cette prédication on a voulu assigner une date très

(1) *Ad Hedib.* 11 : *ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus.*

(2) *Cramer,* I, 263 s. : Καὶ τὰς μὲν ἀρχὰς τῷ Βαρνάβᾳ, ἀνεψιῷ ὄντι αὐτοῦ καὶ τῷ Παύλῳ συνείπετο... ἐπὶ τῆς Ῥώμης δὲ μετὰ ταῦτα συνῆν τῷ Πέτρῳ.

(3) Saint Chrys., *Prooem in Matth.* (*P. G.* LVII, 17), suppose même qu'il a composé son évangile en Égypte. Mais il est probable qu'il a lu Eusèbe (*H. E.* II, XVI) aussi légèrement que saint Jérôme (*De vir. illustr.* VIII).

(4) Harnack, *Chronologie...*, 652.

(5) Papias, Muratori, saint Jérôme.

(6) Adamantius, saint Épiphane.

(7) Papias.

(8) Les presbytres alexandrins cités par Clément.

(9) Addition à la tradition alexandrine dans Eusèbe.

(10) Le prologue monarchien, Eusèbe, saint Jérôme, etc.

haute (1), d'où l'embarras chronologique (2) qui a fait mourir Marc en 62, et l'idée que Marc avait composé son évangile avant 43 (3).

Et quoique l'ancienne tradition ait placé la composition de l'évangile à Rome ou en Italie (4), on a dit aussi que cet évangile avait été écrit en Égypte (5).

M. Jean Weiss a argumenté des contradictions de la tradition pour mettre en doute le point ferme qui résulte des documents, la composition du second évangile par Jean, surnommé Marc, disciple de s. Pierre et de s. Paul (6). Mais, après avoir éloigné les superfétations ordinaires de la légende, il suffit de reporter après la mort de s. Pierre l'apostolat alexandrin, si on le regarde comme bien établi, pour que les faits concordent d'une façon très satisfaisante. Ce n'est pas une opération arbitraire, puisqu'une partie de la tradition est demeurée fidèle à cet ordre, et que la date de 42 assignée à la fondation du siège d'Alexandrie par les chronologistes s'explique très bien par le désir de mettre cette métropole sur le même rang que Rome et Antioche.

(1) *Chronique d'Eusèbe* (version arménienne et saint Jérôme).
(2) Saint Jérôme, interprétant mal Eusèbe.
(3) Saint Jérôme.
(4) Tradition alexandrine, de nombreux manuscrits.
(5) Saint Chrysostome, probablement parce qu'il interprète mal Eusèbe.
(6) *Das älteste Evangelium*, 385-414.

CHAPITRE II

LA COMPOSITION DU SECOND ÉVANGILE ET LA CRITIQUE RÉCENTE.

Des témoignages des premiers siècles nous passons aux études critiques datant du début de notre siècle. Il ne serait pas sans intérêt de suivre la série des écrivains qui ont répété plus ou moins les expressions des Pères, mais ce serait beaucoup trop long. Et il servirait encore moins de raconter ici les tâtonnements de la critique au XIXe siècle. A s'en tenir aux dernières années, la matière est déjà assez touffue et presque inextricable. D'après certains résumés, on croirait que la critique a sans cesse progressé pour établir avec quelque certitude des conclusions très défavorables à la valeur littéraire et historique du second évangile. En réalité les opinions se croisent dans tous les sens. On concevrait très bien que le second évangile ait été écrit d'après des sources sans perdre pour cela de son autorité. Puisqu'il n'émane pas, selon la tradition, d'un témoin oculaire, peu importe que son auteur se soit servi pour le composer de documents écrits ou de souvenirs oraux. Cependant, en fait, l'hypothèse de documents écrits suivis par Marc a surtout été mise en œuvre pour déprécier la portée des récits. Encore n'est-il pas difficile de s'apercevoir du principe qui domine toute une école de critique. Si les catholiques ont montré quelque négligence à aborder de front les questions littéraires, il est encore plus manifeste qu'un très grand nombre de savants non catholiques en veulent à Marc d'avoir écrit l'évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. Ces critiques se distinguent précisément des autres parce qu'ils refusent d'accorder un crédit quelconque au récit des faits surnaturels. C'est là un préjugé que nous n'avons pas à combattre ici, ayant surtout en vue dans ce moment la composition littéraire de Marc. Quand il s'agit de critique littéraire, tout le monde se trouve sur le même terrain — ce qui ne veut pas dire qu'on soit d'accord!

Une cause très grave de confusion, c'est que la question synoptique est nécessairement mêlée à celle de la composition du second évangile. On ne comprendrait même pas les termes employés par certains critiques modernes si l'on n'avait présents à l'esprit les résultats auxquels ils attribuent une valeur définitive.

On considère en effet comme acquis que le second évangile, — nous dirons quelquefois Mc. en abrégé, — ou un évangile plus semblable à

celui-là qu'à aucun autre, est la source commune du premier évangile (Mt.) et du troisième (Lc.).

De plus, Mt. et Lc. ont une autre source commune, qu'on a nommée d'abord les *Logia,* qu'on nomme de préférence le Recueil de discours, ou simplement la Source (Q, *Quelle*). On n'est même pas d'accord sur l'étendue de cette source. Tandis que quelques-uns s'en tiennent à des discours, d'autres admettent des cadres très succincts, d'autres y ajoutent le récit de la prédication de s. Jean, le baptême de Jésus, la tentation, voire la Passion elle-même.

De ces conclusions on a d'abord essayé de tirer un corollaire relativement à la composition du second évangile lui-même. Partant de ce fait que Marc a été la source de Matthieu et de Luc, et supposant comme un axiome que la littérature évangélique se proposait toujours de dire tout ce qu'elle savait de la vie et des paroles de Jésus, on a pensé que tout ce qu'on trouve dans notre Marc actuel et qui n'a pas été reproduit par Matthieu ou par Luc ne faisait donc pas partie du Marc original. C'est ainsi que MM. B. et J. Weiss n'attribuaient au Marc primitif ou Proto-Marc (*Urmarkus*) ni certains épisodes, ni ces traits pittoresques qui donnent au second évangile tant de naturel et de vie. Dans cette rigueur, on peut dire que l'hypothèse du Proto-Marc a vécu. On ne la rappelle ici que comme un élément de la discussion des dernières années (1).

Dans la rapide revue qui va suivre, on ira en quelque sorte de l'extrême droite à l'extrême gauche, en commençant par les exégètes catholiques les plus conservateurs, en passant par l'école anglicane, pour aboutir à la critique la plus éloignée de la tradition.

L'opinion la plus intransigeante, même en matière littéraire, est celle du R. P. Cornely (2). Il se refuse à reconnaître dans s. Marc l'influence d'aucune source antérieure, pas même celle de s. Matthieu. Sans condamner absolument ceux qui pensent que s. Marc a connu s. Matthieu, il estime ce système contraire à la tradition des Pères, et si on lui oppose le texte célèbre de s. Augustin qui fait de s. Marc « pedisequum et

(1) Cependant un certain nombre de critiques, regardant, eux aussi, Mc. comme un composé de morceaux originaux et de morceaux secondaires, n'ont pas renoncé à se servir, pour les distinguer, du critérium de la comparaison avec Mt. et Lc. C'est le cas de M. Stanton. Mais il faut bien reconnaître qu'en fait il ne se prononce guère que d'après l'examen intrinsèque de Mc., car il attribue au Proto-Marc un bon nombre de traits omis par Lc. Cf. *The Gospels as historical documents,* II (1909), 170-219. Dans la grande série propre à Mc. par rapport à Lc. et qu'on peut dénommer la grande lacune de Lc. (dans *Mc.*, VI, 45-VIII, 26), M. Stanton revendique pour le Proto-Marc, VII, 24-37; VIII, 11-13. 15; VIII, 22-26. Le plus grand nombre des critiques radicaux placent précisément le sourd-bègue et l'aveugle de Bethsaïda dans les morceaux créés par le rédacteur.

(2) *Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros*, p. 89 ss., 179 ss.

breviatorem Matthaei », il l'entend dans ce sens que Mc., rédigeant la catéchèse de Pierre, a abrégé s. Matthieu sans s'en douter.

Le R. P. Knabenbauer se montre moins ferme. Tout en concluant que Mc. a suivi la seule catéchèse orale, il estime que la ressemblance d'ordre entre Mc. et Mt. s'expliquerait mieux si Mc. avait suivi Mt. (1).

M. Belser s'est appliqué à montrer comment le contenu de Mc. répondait exactement à la tradition. Son évangile est bien ce que s. Pierre devait prêcher à Rome de l'an 42 à l'an 44 (2), par conséquent il ne dépend pas de Mt.

Les auteurs que nous venons de citer ne veulent même pas envisager la possibilité pour Mc. d'avoir consulté l'original araméen de s. Matthieu. C'est dans cette voie qu'est entré Schanz, que nous rappelons ici comme un des rares commentateurs catholiques de s. Marc, quoique son ouvrage date déjà de 1881 (3). On peut même dire que son souci perpétuel d'expliquer comment Mc. est secondaire par rapport à Mt. est la principale tache d'un ouvrage d'ailleurs excellent.

Cependant les exégètes catholiques ne pouvaient refuser d'aborder le problème synoptique. Schanz avait établi avec Mgr Aberlé que la tradition n'est point hostile au système de la dépendance mutuelle. Or, si l'on se hasardait à dire, avec s. Augustin, que s. Marc avait connu et utilisé s. Matthieu, il paraissait plus difficile d'admettre le rapport inverse, à cause de la tradition sur l'antériorité de s. Matthieu (4). Mais on fit remarquer que la tradition ecclésiastique ne parle, à propos des origines du premier évangile, que de l'original hébreu ou araméen, sans indiquer le rapport exact qui a existé entre cet original et la version. Ou plutôt les Pères ne pouvaient rendre à ce sujet aucun témoignage, puisque aucun d'eux n'a eu cet original entre les mains.

Le premier évangile canonique grec pouvait donc être postérieur à Marc, et l'avoir utilisé. C'est ce qu'ont admis Mgr Batiffol (5), Mgr Barnes (6), M. Gigot (7), et c'est pourquoi le R. P. de Grandmaison constatait naguère à propos du s. Matthieu de M. Allen : « il admet, avec l'immense majorité des critiques protestants contemporains, et avec un nombre croissant d'exégètes catholiques, que notre premier Évangile dépend littérairement du second » (8).

(1) *Commentaire,* p. 15 s.
(2) *Einleitung,* p. 78 ss.
(3) *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus.*
(4) C'est l'objection de M. Fillion, *Introduction...*, p. 42, et du P. Cornely, *Introductio...*, III, 180.
(5) *Six leçons sur les évangiles*, 1897, p. 66.
(6) *Journal of theological Studies,* 1905, p. 188 ss.
(7) *Studies on the Synoptics,* New-York Review, I à III.
(8) *RB.*, 1907, p. 438.

Parmi ces exégètes il faut citer encore MM. Camerlynck et Coppieters (1). D'autre part ces distingués auteurs estiment qu'on ne peut pas prouver pour s. Marc de sources écrites. M. Jacquier, s'il ne se prononce pas ouvertement pour le système des deux sources, le suppose très clairement lorsqu'il écrit : « Dans les passages parallèles Matthieu et Luc ont supprimé l'asyndeton en insérant la copule nécessaire » (2), et encore : « Marc paraît avoir, en général, laissé de côté les longs discours, soit de parti pris, soit qu'il n'ait pas connu le recueil de discours où puisaient Matthieu et Luc » (3).

On voit ici que M. Jacquier s'abstient d'affirmer la dépendance de Mc. à l'endroit du Recueil des discours. Mais il admettrait volontiers que l'auteur du second évangile s'est servi de sources écrites. Dans l'ensemble, il dépend de s. Pierre et de s. Paul. L'influence de Pierre « est indéniable et se trahit par une multitude de détails, celle de Paul est moins sensible. Elle se montre cependant dans le choix de quelques faits, et surtout dans l'attention que Marc porte spécialement sur certains enseignements : la mort de Jésus-Christ, prêchée comme nécessaire et comme rédemption pour tous, le royaume de Dieu, envoyé aux Juifs d'abord et ouvert aux nations; elle se retrouve encore dans le rappel répété de l'endurcissement du peuple juif » (4). Peut-être M. Jacquier restreint-il trop la part de Pierre quand il suppose que certaines questions scolastiques ne le préoccupaient pas (5).

En Espagne, M. le chanoine Valbuena apporte son suffrage à l'antériorité de Marc qui a influé sur le Matthieu canonique non seulement pour la forme, mais encore pour le fond. De son côté Mc. a pris ce qui lui convenait à l'évangile araméen de Lévi-Matthieu (6).

En Italie, M. le chanoine Fracassini estime que l'évangile de s. Marc est transporté presque en entier, fond et forme, dans s. Matthieu et dans s. Luc. Il ne se prononce pas sur l'usage, par Marc, du recueil de discours (7).

En Angleterre, dom John Chapman n'est pas moins décidé. Il cite à propos de Marc des passages parallèles de Matthieu, « parce qu'il est intéressant de voir combien habituellement il copie Marc » (8).

(1) *Synopsis...,* 1908, XXI s.

(2) *Histoire des livres du Nouveau Testament,* 1905, II, 416.

(3) *Op. laud.,* p. 420.

(4) *Op. laud.,* p. 408.

(5) *Op. laud.,* p. 429; ce sont II, 23-28; VII, 1-23; X, 1-12; XII, 18-27; XII, 13-17.

(6) *La arqueologia greco-latina ilustrando el Evangelio,* 1909, p. 172 s. Cet ouvrage a été honoré d'une lettre très flatteuse de Son Éminence le cardinal Merry del Val.

(7) *Che cos' è la Bibbia,* 1910, p. 140.

(8) *Revue bénédictine,* 1905, p. 365, note 1.

Le R. P. Huby, S. J., se place purement et simplement dans l'hypothèse des deux sources et poursuit, dans un sens négatif, la question de l'utilisation par Marc du Recueil des discours (1).

L'antériorité de Marc est aussi enseignée par le Prof. Sickenberger à Breslau, et par M. Mangenot à Paris (2). On peut donc dire qu'elle a acquis droit de cité dans tous les pays catholiques, et il nous sera permis de l'embrasser, du moins comme *a working hypothesis,* ainsi que disent les Anglais, puisque la démonstration ne peut en être faite que dans une étude détaillée de la question synoptique.

Si l'on envisage dans son ensemble l'attitude des exégètes catholiques, on ne peut y méconnaître une très sincère propension à utiliser les études critiques. Il faut encore leur rendre cette justice qu'ils se sont soigneusement abstenus des hypothèses aventureuses comme le Proto-Marc, le paulinisme exagéré de Marc, la décomposition en membres épars d'un ouvrage parfaitement un. Tous sont d'accord pour voir dans la catéchèse de Pierre le fondement des récits de Marc, et pour attribuer l'évangile à son disciple, qui fut aussi celui de Paul. Ils sont divisés ou hésitants sur la question très délicate de l'emploi, par Marc, du Recueil des discours ou de l'évangile araméen de s. Matthieu.

Tout près des catholiques, et même plus voisin de Schanz que des auteurs plus récents, se tient M. Zahn, protestant conservateur auquel son immense érudition permet d'occuper une position à part dans un *splendid isolement* (3). Cette position, jugée ultraconservatrice par beaucoup de radicaux, suppose en réalité un jugement assez sévère sur les procédés de composition de s. Marc. Son ouvrage n'est qu'une « mosaïque fabriquée de plusieurs morceaux » (4). Une des preuves qu'il dépend de Matthieu, c'est que Mt. a plus de textes de l'A. T.; or c'est le pauvre qui emprunte au riche. Si Mc. est plus complet dans les récits et plus pittoresque, M. Zahn note aussitôt que l'esquisse précède la peinture. — Ces deux arguments doivent être retournés. En effet, Mt. développe les prophéties; ce souci d'être plus complet dans l'ordre apologétique décèle

(1) *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 168 ss.

(2) *Bulletin de l'Institut catholique de Paris,* 25 mai 1910, p. 61.

(3) L'expression est peut-être exagérée. La réaction conservatrice paraît se développer dans le protestantisme allemand. M. Wohlenberg, disciple de Zahn, vient de publier dans la série dirigée par l'illustre maître d'Erlangen un commentaire que je ne puis que signaler en corrigeant les épreuves (voir la *Bibliographie*). Il lui paraît superflu de réfuter encore la dualité de Marc et de Jean-Marc. Mc. s'est servi du Mt. araméen, et a été employé ensuite par le Mt. canonique. L'hypothèse des diverses couches du texte de Mc. n'est même pas jugée digne d'une réfutation. Dans plus d'un cas, Mc. a abrégé les récits du Mt. araméen. La finale (Mc. XVI, 9-20) n'est pas authentique; Mc. a été interrompu pour une raison demeurée inconnue.

(4) *Einleitung...,* II, 325.

une préoccupation encore absente dans Mc. Au contraire, si Mc. développe dans le sens de la vie et sait animer les scènes, c'est qu'il reflète plus directement les faits dont Mt. ne garde que l'ossature. Cependant, comme M. Zahn admet l'influence de Mc. sur le Mt. canonique grec, et que plusieurs critiques radicaux soutiennent que Mc. s'est servi du Recueil des discours, toute la question entre eux et lui dépend de l'étendue du Recueil des discours. Cette question regarde plus directement le premier évangile que le second.

M. Swete, auteur d'un admirable commentaire de S. Marc (1), se borne à examiner le second évangile en lui-même. Or si la critique interne ne peut prouver à elle seule que l'évangile a son origine dans la catéchèse de Pierre, ce sentiment du moins concorde parfaitement avec une tradition par ailleurs très assurée. L'illustre exégète ne prétend pas que tout le second évangile vienne de cette catéchèse, mais il ne se fait pas fort de mettre le doigt sur toutes les retouches propres à Marc son éditeur (2); il a un sentiment très assuré de l'unité de l'œuvre, et il prononce sans hésiter le *requiescat Urmarcus*. D'ailleurs le second évangile ne lui paraît pas avoir de tendances dogmatiques très accusées; il n'est donc pas paulinien.

M. Hawkins, qui a consacré des études si minutieuses à la langue et au style des synoptiques (3), n'est pas moins favorable à la valeur du second évangile. Il ne refuse pas d'y reconnaître quelques traces de compilation (4), mais antérieures à l'emploi de l'évangile par Mt. et par Lc. Donc Marc est bien source des deux autres, mais il n'y a pas de Proto-Marc. Le second évangile repose surtout sur les souvenirs de s. Pierre; on n'y a pas employé les *Logia*. C'est dans Mc. qu'on trouve les moindres traces, — si même il y en a, — d'adaptation pour les nécessités de la catéchèse ou d'autres doctrines (5). Donc aucune trace de paulinisme caractérisé. C'est à peu près aussi la ligne de M. Salmond dans le *Dictionary of the Bible* (6).

M. Stanton a repris le problème des origines de Mc. et de son caractère. Cette étude a cela de particulier que tout en faisant très large, trop large, la part des remaniements, M. Stanton est très ferme sur

(1) *The Gospel according to st Mark*, 2e édition, 1908.

(2) Attribués à saint Marc plutôt qu'à saint Pierre : le martyre du Baptiste; le jeune homme à Gethsémani; VII, 3-4, 19b; les interprétations des mots araméens; peut-être le long discours du ch. XIII. — XIV, 1 semble indiquer une autre source (*loc. laud.*, p. LXV).

(3) *Horae synopticae*, 2e éd., 1909.

(4) *Op. laud.*, p. 116.

(5) *Op. laud.*, p. 218.

(6) Article *Mark*.

la valeur de Marc (1). Son évangile n'est en effet que le reflet de la catéchèse apostolique, surtout de celle de s. Pierre : « Si la prédication des premiers disciples de Jésus n'a pas eu en substance ce caractère, toute l'histoire des origines du christianisme est inintelligible » (2). Dans plusieurs endroits, tel critique a refusé de reconnaître les souvenirs de Pierre, parce qu'il n'y trouve pas de traits personnels à l'apôtre. Mais Pierre ne prêchait pas l'évangile comme un vieux soldat raconte ses campagnes; il enseignait que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et il le prouvait par ses miracles. Si les traits descriptifs sont plus accumulés à certains endroits, c'est pour que la preuve soit plus solide (3). L'ordre de Marc est historique, d'une manière inconsciente, ce qui n'est que plus remarquable. Quoiqu'il ait eu pour but de mettre en relief l'action de Jésus, Christ et Fils de Dieu, il ne faut pas exagérer son paulinisme. Dès l'origine, chacun a dû réfléchir sur les raisons et sur les conséquences de la mort du Christ. D'ailleurs Mc. ne s'est pas servi du Recueil de discours.

Plus on s'éloigne des milieux où la tradition conserve un certain empire, plus les opinions sont divergentes et plus il est malaisé de les grouper. Ce n'est pas que les systèmes sortent tout entiers du cerveau des plus récents exégètes. Plus d'un, regardé comme révolutionnaire, se borna à développer une idée déjà émise (4), mais ces filiations secrètes ne font que compliquer le croisement des fils du plus embrouillé des écheveaux.

Tout le monde convient cependant que l'exégèse des facultés protestantes d'Allemagne est dominée par David Strauss, dont l'influence n'a cessé de grandir. C'est à lui que remonte le principe de toute cette critique indépendante : les faits, tels que les reproduisent les évangélistes, ont été idéalisés; nous ne les connaissons plus qu'à travers le prisme de la légende et du dogme. Bientôt un continuateur de Strauss, Ch. Herm. Weisse (5), affirmait l'antériorité du second évangile, qui prenait désormais une importance capitale. C'était dans cet évangile qu'on trouvait le degré le moins élevé d'idéalisation et de dogmatisme, celui qui pouvait le plus sûrement servir de base à une histoire de Jésus. Les temps du rationalisme pur étaient passés, et les professeurs de théologie qui traitaient de ce thème entendaient conserver au Maître un certain ascendant sur la pensée religieuse

(1) *The Gospels, as historical documents*, II, p. 131 ss.

(2) *Op. laud.*, p. 184.

(3) Contre von Soden, qui regardait I, 14-IV, 34 comme plus pétrinien que IV, 35-V, 43.

(4) Par exemple, Wrede reconnaît sa dépendance vis-à-vis de Bruno Bauer.

(5) *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, en 1839.

moderne. Le meilleur moyen était de l'assimiler à ceux qu'il était censé inspirer encore, d'en faire surtout un docteur de morale, le fondateur du règne de Dieu dans les âmes, victime par sa mort de cette grande cause; il s'était dit le Messie, pour répondre aux aspirations de son peuple, mais il l'était si peu! Comme Marc était reconnu le document le plus sûr, et qu'on voulait s'en écarter le moins possible, on s'étudiait à le ramener lui-même dans les limites prescrites, en atténuant son parti pris du surnaturel et les espérances eschatologiques dont il est rempli. C'est dans cet esprit, à prendre les choses en gros, qu'ont écrit MM. Weizsäcker, B. Weiss, Wernle, Bousset, Jülicher, et, dans le sens le plus accusé, Wellhausen, tandis que H. J. Holtzmann tenait une position moyenne, assurée par des commentaires d'une valeur incontestée.

Cet accord fut ébranlé un moment par la brusque attaque de M. Wrede (1). Selon ce radical intransigeant, la critique libérale et la théologie moderne interprètent à leur guise les documents pour y lire ce qu'elles pensent et en tirer ce qu'elles veulent. M. Wrede, lui, établit nettement le caractère dogmatique du second évangile, beaucoup moins éloigné de l'esprit du quatrième qu'on ne l'estimait depuis Strauss. Puis il essaye d'expliquer à son tour comment se sont produits la légende et le dogme, la légende étant issue du dogme et destinée à l'appuyer. Jésus n'a été reconnu comme Messie qu'après que les apôtres se sont figuré qu'il était ressuscité. Étant devenu Messie par la Résurrection, il l'était donc auparavant en expectative; on en vint bien vite à dire qu'il l'était déjà avant sa mort. Si on ne l'avait pas connu pour tel — car on se souvenait encore à ce moment que personne ne l'avait connu pour tel — c'est qu'il avait été un Messie caché, et qui avait voulu l'être. Plus tard, quand on imagina que les disciples avaient, de son vivant, confessé son messianisme, on conserva le souvenir de ce secret, et voilà comment Marc a pu écrire un Évangile dont tous les traits proclament que Jésus est le Fils de Dieu, en ménageant l'opinion ancienne qu'il n'était devenu Messie que par la résurrection.

Il est de mode de parler de la faillite de M. Wrede. Le mot est parfaitement juste en ce qui regarde l'explication de son cru. On a fait remarquer que c'était bien lui qui lisait Marc à sa guise, car le Jésus de Marc, s'il s'est caché longtemps comme Messie à la multitude, est du moins entré à Jérusalem avec un certain appareil messianique, et surtout il n'a pas caché ses prétentions à ses disciples. Enfin on a demandé comment les apôtres se seraient mis dans l'esprit que Jésus ressuscité était le Messie, ou même comment ils auraient eu seulement

(1) *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen, 1901. Cf. *RB.*, 1903, p. 625 ss.

l'idée de s'imaginer sa résurrection, s'ils n'avaient appris de son vivant à le regarder au moins comme un Messie déjà désigné qui n'attendait plus que sa gloire.

Donc la partie positive du travail de M. Wrede a échoué, mais on ne peut en dire autant des coups qu'il a portés à la critique libérale. Il marque une date, soulignée par le titre même d'une esquisse de tout le mouvement de la main de M. Schweitzer : « *de Reimarus à Wrede* » (1).

Nous, catholiques, ne pouvons qu'applaudir à la réaction de plus en plus générale qui tend à mettre en relief le caractère surnaturel de Jésus, tel que l'a tracé le second évangile, et ce qu'on peut très bien nommer le dogme professé ou sous-entendu par Marc. Mais il ne faut pas oublier que pour les disciples de Strauss ou simplement pour des exégètes dominés par l'exclusion dogmatique du surnaturel et du miracle, toute qualification comme celle de théologien dogmatique rend Marc absolument suspect. C'est dans ce sens qu'opère maintenant la critique, exagérant d'ailleurs à plaisir le dogmatisme, spécialement le paulinisme de Marc, pour achever de ruiner son autorité comme historien ou plutôt comme fidèle rapporteur de faits véritables.

Pour cette œuvre de démolition, la critique littéraire est mise au service de la critique théologique. Marc est attaqué de deux côtés à la fois. On nie qu'il soit l'écho d'une tradition authentique, parce qu'il n'est qu'un compilateur de sources plus ou moins hétérogènes, et surtout parce que ces sources sont défigurées par son parti pris doctrinal. Ce sont les deux caractères que présente aujourd'hui l'exégèse radicale relativement à Marc. Nous ne citerons que les noms les plus représentatifs.

M. Jean Weiss est relativement modéré, et son ouvrage sur *le plus ancien évangile* (2) contient nombre d'observations justes et ingénieuses. Il est comme un anneau entre la théologie libérale et les radicaux. Notre ancien dilemme tient toujours : Si Jésus n'est pas le Fils de Dieu, Dieu et homme, il est bien près d'être un illuminé. Les eschatologistes purs n'aiment pas à prononcer ce mot, mais ils concèdent que Jésus n'a plus d'autre utilité pour nous que par l'impulsion qu'il a donnée aux idées religieuses de son temps. M. J. Weiss le regarde seulement comme un enthousiaste, à la façon des prophètes, et il tient sans doute encore à s'inspirer de ses leçons. Comme critique, ce savant paraît d'abord assez radical, puisqu'il professe la théorie du

(1) *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1905.

(2) *Das älteste Evangelium.* Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Ueberlieferung, Göttingen, 1903.

Proto-Marc. Mais ce système ne tient pas une grande place dans son appréciation de l'évangile de Marc, qui, même à l'état de Proto-Marc, ne différerait pas beaucoup de l'état actuel. Même attitude moyenne quant au paulinisme. Il serait fort exagéré de dire avec MM. Volkmar et Holsten que Marc a modelé sa narration d'après les finesses de la doctrine théologique de s. Paul. L'influence de s. Paul, sans aller jusque-là, domine surtout l'idée que Marc se fait de l'évangile et de Jésus. De plus J. Weiss attribue à Marc une sorte de paulinisme personnel, la tendance à voir en Paul l'idéal de l'apôtre, tandis que les autres, Pierre en particulier, avaient montré peu d'intelligence et de courage. Nous retrouverons cette singulière opinion, grossie jusqu'à l'extravagance, dans les Synoptiques de M. Loisy. Elle n'est guère d'accord avec la simplicité de Marc (1), dont M. Weiss dit si bien qu'il ne veut pas précisément prouver que Jésus est le Fils de Dieu, car on ne prouve pas en racontant, mais qu'il veut aider ceux qui aiment Jésus et croient en lui, et souhaitent de le mieux connaître (2), de Marc, qui n'a rien inventé, parce qu'il s'en serait fait scrupule, et qui d'ailleurs n'avait pas assez d'imagination pour cela. Cependant, si J. Weiss atténue beaucoup le rôle de Pierre dans le second évangile, il ne refuse pas de lui faire une part spéciale dans les origines de cet écrit. En somme, le Proto-Marc lui-même est une compilation. Viennent d'abord les documents d'une bonne tradition ancienne. Quatorze morceaux environ ou groupes d'épisodes sont empruntés aux souvenirs et aux récits de Pierre (3). D'autres passages ne viennent pas de Pierre, sans laisser d'être fort précieux. Ce sont des discussions d'allure plus scolastique ou plus théologique, comme ce qui concerne le sabbat, la pureté des mains avant le repas, la répudiation des femmes, la résurrection des morts. Tout cela est d'une tradition assez personnelle pour être excellente, sans être attribué à Pierre.

(1) M. J. Weiss a-t-il prévu cette difficulté? Il semble bien qu'il a voulu y répondre d'avance en suggérant avec beaucoup d'esprit que le martyre de Pierre avait tout effacé; sans cela, Marc n'aurait pas osé le traiter si mal. Si Marc avait fait ce calcul, sa malveillance pour Pierre n'en serait que plus pénible.

(2) *Op. laud.*, p. 44.

(3) *Op. laud.*, p. 350 s. Jésus en Galilée, vocation des quatre pêcheurs; le sabbat à Capharnaüm; le paralytique; foule, blasphème de l'esprit; les vrais parents; prédication au bord de la mer, traversée, tempête apaisée, Gérasa, la fille de Jaïre; rejet à Nazareth; première multiplication des pains; traversée; Jésus sur la mer; débarquement à Génésareth; demande d'un signe; voyage au nord; confession de Pierre; transfiguration, guérison de l'épileptique; deuxième annonce de la Passion; dispute sur la préséance, ambition des fils de Zébédée; entrée à Jérusalem; le tribut; les vendeurs chassés; la question sur le pouvoir de Jésus; le fils de David; la parole sur le Temple; (trahison de Judas); Gethsémani; reniement; comparution devant Pilate; crucifixion.

Il reste, dans les parties anciennes, un peu plus de vingt passages qui ont des parallèles dans Luc et dans Matthieu et qu'il y a des raisons d'inclure dans le Recueil de discours. Sont-ils venus à Marc de la catéchèse de Pierre ou les a-t-il empruntés à ce recueil? J. Weiss, non sans hésitation, prend le second parti, et opine que le texte de Marc est secondaire par rapport au texte primitif des Logia.

En plus du conglomérat des meilleures sources, J. Weiss distingue des morceaux secondaires qui lui sont suspects, ou comme des miracles d'un genre spécial, ou comme des doublets, ou comme imités de l'A. T., ou comme des symboles (1). Marc est donc bien un compilateur; il recueille des morceaux qui étaient déjà écrits. Pour un peu, J. Weiss admettrait que la première écriture est de Marc lui-même (2), quand il écrivait ce que Pierre racontait, tandis que la rédaction définitive serait postérieure à la mort de Pierre. Mais, en somme, il n'ose se prononcer sur la personnalité de ce rédacteur, et il lui semble bien peu vraisemblable que Jean, surnommé Marc, un habitant de Jérusalem, aît écrit les passages qu'on vient de signaler comme secondaires.

L'ouvrage se termine donc sur un point d'interrogation. Le second évangile est l'œuvre d'un disciple de Pierre et de Paul que la tradition nomme Marc. Était-ce le même que Jean, surnommé Marc? L'impression est plutôt négative.

Presque en même temps que M. J. Weiss, M. Richard Adolf Hoffmann proposait une solution nouvelle de l'origine du second évangile (3). Dans un volume considérable, il a essayé de prouver que l'évangile actuel de s. Marc (Mc.) a été composé d'après un original araméen qui lui-même a paru sous une double forme (U 1 et U 2). Le premier état émanait peut-être d'un disciple de s. Pierre, peut-être de Marc, à la condition de ne pas l'identifier avec Marc le disciple de s. Paul. Ce premier évangile araméen a été transformé, toujours en araméen, dans un sens plus paulinien. L'esprit paulinien éclate surtout dans la rédaction grecque, qu'on peut très bien croire antérieure à l'an 70. M. Hoffmann est donc assez conservateur quant à la date de la composition de notre second évangile. Il est arrivé à sa théorie, qui n'a jusqu'à présent été admise par aucun critique de marque, par une comparaison entre les trois synoptiques. Il lui paraît impossible que Mc. ait servi de source à Mt. et à Lc. sous sa forme actuelle, parce qu'ils ne serrent pas son texte d'assez près. Ils

(1) Ce sont : le récit de la mort de Jean-Baptiste; le figuier desséché; les prodiges à la mort de Jésus; le partage des vêtements, etc.; le tombeau vide; l'homme à la main desséchée; l'aveugle de Jéricho. Du rédacteur, après le Proto-Marc, le sourd-bègue et l'aveugle de Bethsaïda (*op. laud.*, p. 380 s.).

(2) *Op. laud.*, p. 349.

(3) *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage, in-8° de IX-644 pp. Königsberg, 1904.

avaient donc sous les yeux un original araméen. Mais de plus cet original a dû paraître sous une forme double, parce que Mt., étant plus court, a dû connaître ce texte sous une forme plus courte que celle qu'ont suivie Mc. et Lc. — M. Hoffmann avait donc à prouver que Mt., Lc., et Mc. lui-même sont des adaptations libres de l'araméen plutôt que du grec, et c'est ce qu'il est impossible de faire, car, si ce sont des adaptations libres — et c'est le fondement de M. Hoffmann, — on ne peut être certain du texte qu'elles supposent. Quant aux indices de traduction dans les textes synoptiques, nous retrouverons cette question en traitant du caractère araméen de l'évangile de s. Marc. Le système de M. Hoffmann, comme tous ceux qui imaginent un Proto-Marc, oblige les évangélistes à suivre de très près le texte dont ils se servaient. Or on ne prouvera jamais, par exemple, que Mt. n'a pas visé à la brièveté plus que Lc. pour des raisons que nous ne sommes pas obligés de pénétrer.

Il ne faudrait donc pas trop insister sur la modération de MM. J. Weiss et Hoffmann qui ne se cachent pas de suivre le critérium de Strauss. Cette qualification, avec l'épithète de relative, marquait leur position (1), comparée à celle de MM. Wendling et Loisy.

M. Wendling a donné d'abord une esquisse de ses résultats dans une petite brochure (2); il a prétendu les justifier dans un volume fort dense par des observations de critique (3), et il annonce encore un volume plus spécialement philologique.

Prenant le contre-pied de la théorie du Proto-Marc, M. Wendling regarde comme un résultat assuré de la critique que le second évangile, tel qu'il est, sauf des détails tout à fait insignifiants, a servi de base à Mt. et à Lc. C'est encore à l'encontre de J. Weiss qu'il refuse de prendre pour critérium du Marc primitif la relation de certains morceaux avec Pierre. Ce serait trop subjectif. La vraie manière consiste donc à discerner les additions du rédacteur. Ce point obtenu — et ces additions sont considérables, — il reste une matière primitive qui représente encore deux couches de rédaction et deux individualités. En indiquant les résultats dans l'ordre inverse, on distingue « un historien », « un poète », « un théologien dogmatique ». Le premier a raconté peu de miracles; il ne racontait d'ailleurs que pour reproduire les paroles de Jésus, excellent prédicateur du règne de Dieu. Le poète excelle dans les récits de miracles, qu'il attribue à Jésus, Messie et Fils de Dieu. Le théologien

(1) On pourrait placer ici : *L'Évangile de Marc* et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc, essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile, par Maurice Goguel, et *Jesus according to S. Mark*, by J. M. Thompson. Sur ces ouvrages que je n'ai pu mettre à profit, voir *RB.*, janvier 1911.

(2) *Ur-Marcus,* Tübingen, 1905.

(3) *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums,* Tübingen, 1909.

ne sait pas raconter, et, tenant à le faire, en est réduit à rédiger des histoires d'après le schéma de ses devanciers; pour lui Jésus est le Fils, et le Fils de l'homme des apocalypses (1). De plus ce rédacteur s'est servi du Recueil des discours, mais il l'a exploité très librement en transformant les pensées.

Il est superflu de faire remarquer combien les critères de M. Wendling sont subjectifs. Le sens esthétique ne lui fait pas défaut; mais cette base est fragile. Le pauvre rédacteur est tellement malmené que lorsqu'il réussit à peu près quelques scènes, on lui reproche d'en avoir emprunté tous les traits; M. Wendling croit échapper ainsi à l'argument d'unité tiré de l'identité du style. Du moins ses raisonnements sont très faciles à suivre, et ses positions clairement indiquées.

On ne peut en dire autant de la double chaîne de raisonnements par lesquels M. Loisy discerne dans Marc ce qui est secondaire comme rédaction, et ce qui n'a pas d'autorité historique. Aussi le citerons-nous volontiers textuellement. Le Proto-Marc est très bien exécuté, en tant qu'extrait d'une comparaison avec Luc et Matthieu : « Or il semble que l'on peut trouver d'autres explications satisfaisantes pour les omissions de récits entiers... Quant aux omissions de traits descriptifs, la plupart, sinon toutes, peuvent s'expliquer par la différence d'esprit entre les évangélistes » (2). C'est le second évangile lui-même qui se révèle comme une compilation. Il a été composé d'après deux sources principales : « Ce qui regarde l'enseignement procède, selon toute vraisemblance, de la source où Matthieu et Luc ont puisé plus largement »... « Ce qui regarde les faits semble venir d'une autre source qui présentait une esquisse de la carrière du Sauveur jusqu'à sa mort » (3).

(1) Du premier Mc., le début de l'histoire évangélique (I, 16-III, 5), donc aussi les cinq conflits, III, 20-21; 31-35; IV, 1-9; 26-29. 33; VI, 32-34; VIII, 27-37 (sauf la prédiction des souffrances); X, 1; 13-44 (sauf retouches), donc l'épisode des fils de Zébédée; XI, 15-17; 27-28; XII, 1-37, donc la parabole des vignerons, la dispute avec les Sadducéens, le premier commandement; XIII, 1-2; 33-36, donc la parabole du figuier sans aucune allusion à la fin du monde; XIV, 1-2; 3-7, donc l'onction de Béthanie; 10-11. 22-25; l'institution de l'Eucharistie; entre ses deux ouvrages, M. Wendling s'est aperçu qu'il fallait rayer « répandu pour beaucoup », qui sent son paulinisme, 43-50. 65; XV, 1-15, donc Barabbas; 21. 22. 26. 27. 31. 32. 37[a], donc les insultes des grands prêtres au pied de la croix. — Le second Marc est le favori de M. Wendling qui a bien mis en lumière ses admirables qualités de narrateur, narrateur de contes, d'après lui. Il lui donne IV, 35-41; V, 1-43; VI, 14-30, donc la mort du Baptiste; 35-44; IX, 2-8 et 14-27, donc la Transfiguration; X, 46-52, l'aveugle de Jéricho; XI, 1-10; XIV, 12-19, 26-42, 51-56; 60-64; 66-72; XV, 16-20. 23. 24. 25. 29. 31. 33. 35-47 (sauf incises); XVI, 1-8.

Tout le reste est de l'évangéliste, y compris quelques mots semés partout, et dont le nombre s'est notablement augmenté dans le second travail de M. Wendling.

(2) *Les Évangiles synoptiques*, I, 118.

(3) *Loc. laud.*, p. 106.

Ce premier auteur des récits a pu emprunter davantage à Pierre, qui d'ailleurs a eu « une part prépondérante dans la formation de la catéchèse apostolique » (1), mais on ne voit pas que Pierre ait influé davantage sur la partie narrative que sur les *Logia*.

Ce qu'on constate, c'est que le second évangile est « une compilation anonyme, un résidu plus ou moins hétérogène de la tradition historique de l'Évangile et des interprétations, des compléments qu'y avait introduits le travail de la pensée chrétienne, soit le travail anonyme de la foi dans les premières communautés, soit l'influence individuelle de maîtres tels que Paul, soit les réflexions personnelles des rédacteurs évangéliques » (2). M. Loisy sait parfaitement combien cette image du second évangile diffère de celle qu'ont tracée de très estimables savants. Il prétend la justifier : « Dans une œuvre aussi peu littéraire, le défaut de cohésion n'est pas une preuve de rédaction multiple. Mais l'incohérence qu'on pourrait appeler positive, le désaccord entre les morceaux juxtaposés qui procèdent de courants d'idées très différents, l'accumulation de données disparates qui se laissent reconstituer en groupes homogènes, caractérisés chacun par une inspiration distincte, les double emplois peuvent attester, ici comme ailleurs, la combinaison des traditions ou des sources écrites et la complexité du travail rédactionnel » (3).

Il est seulement regrettable que M. Loisy n'ait pas imité l'exemple héroïque de M. Wendling en reconstituant ces groupes caractérisés. Quand on suit dans le détail son double réquisitoire, on voit qu'il est souvent question d'amplifications, d'intercalations, de manque d'équilibre, de doublets, de ce qui vient en surcharge, de ce qui est gauchement amalgamé; tout cela tend à mettre en suspicion la valeur des récits, mais ne prouve pas, du moins à l'ordinaire, l'action d'un rédacteur opérant sur des sources écrites. Et cependant M. Loisy croit pouvoir distinguer ce qui appartient à une rédaction intermédiaire, sans parler d'une dernière revision, postérieure à la rédaction de l'évangile.

Sur le rédacteur lui-même, on se trouve en présence de deux théories qu'il faut bien regarder comme positivement incohérentes et contradictoires. D'abord on croirait que M. Loisy lui prête le même rôle que M. Wendling : Il « encadre... et complète les matériaux de la tradition, ne les altérant que très superficiellement pour les faire servir aux besoins de sa démonstration, y faisant surtout de notables additions qui servent directement ses intentions didactiques, apologétiques et polémiques » (4). On croirait que le charme des récits, si bien senti par M. Wendling lui-même, leur couleur, leur pittoresque, appartiennent aux sources. Nous pourrions donc trouver dans le second évangile quelque chose de relativement primitif. M. Loisy n'y consent pas, et voici comment est caractérisé

(1) P. 114. — (2) P. 112. — (3) P. 85 s. — (4) P. 116.

maintenant le travail du rédacteur : « Il traite les sources plus hardiment et moins adroitement que Matthieu et que Luc », étant « le plus personnel » des trois Synoptiques. « Il aime la couleur, on pourrait presque dire le réalisme, et il lui arrive de charger ses descriptions de détails qui peuvent sembler pris sur le vif, mais qui n'attestent peut-être que la vigueur un tant soit peu rustique de son imagination » (1)... Et on cite en note le possédé de Gérasa (v, 1-21), la fille de Jaïre (v, 22-43) qui cependant viennent de source!

Il va sans dire que M. Loisy n'est pas d'accord avec M. Wendling sur le caractère plus ou moins secondaire des morceaux. Aussi bien, d'après la dernière citation, c'est tout Marc qui devient suspect, d'autant que sa bonne foi n'est guère assurée. S'il a cité des mots « hébreux ou araméens » « il semble bien que le rédacteur y met de l'affectation, pour la couleur locale, et que ce n'est point souvenir traditionnel » (2). L'évangile anonyme, attribué à Marc, et composé vers l'an 75, heurtait si violemment la tradition primitive que « il semble impossible qu'il ait été écrit en Palestine ou dans un endroit où la tradition des premiers apôtres et des disciples immédiats de Jésus aurait été largement représentée » (3). C'est que la tradition dont disposait l'auteur est complètement transformée par le point de vue de s. Paul. C'est peu que Mc. envisage la mission de Jésus à la lumière de cette théologie fort évoluée, c'est pour la plus grande gloire de l'apôtre des Gentils que sont décochés en sourdine la plupart des traits qui atteignent les Douze et surtout Simon Pierre.

Les grandes thèses de M. Loisy se retrouvent dans l'ouvrage de M. Nicolardot : *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes* (4). C'est le même emploi du Recueil des discours et d'autres sources écrites qui n'ont pas un rapport spécial avec s. Pierre, le même paulinisme de Marc, théologique et passionnément partial, la même opinion de la valeur littéraire de Marc, « tempérament exubérant et fruste » (5), quoique, à vrai dire, ce remaniement de la tradition, véritable travail de marqueterie, suppose plutôt du sang-froid et une certaine rouerie. Le charme des récits échappe complètement à M. Nicolardot, qui s'évertue à relever dans les passages du « poète » de M. Wendling de nombreuses traces d'interpolations. Même « le récit de Gérasa présente une utilisation nouvelle de la première scène d'exorcisme » (6). Et l'on suit de si près le travail de la tradition et de Marc qu'il nous est donné d'apprendre que la Transfiguration était peut-être d'abord une apparition du ressuscité, que cet épisode, transformé, et n'ayant plus rien qui rappelle la résurrection, a été trouvé tout écrit à cette place par

(1) P. 257 s. — (2) P. 258, n. 3. — (3) P. 119. — (4) Paris, 1905. — (5) *Op. laud.*, p. 264. — (6) P. 256.

Marc qui l'a traité en scène de gloire comme un prélude de la résurrection! Tant de finesse critique touche à une candeur qui désarme.

Cependant M. Nicolardot pense par lui-même, et rattache à la tradition écrite antérieure à Marc le sourd de la Décapole et l'aveugle de Bethsaïda : « Ces deux guérisons paraissant, je ne dis pas trop circonstanciées, mais trop réalistes et trop laborieuses pour être attribuées à l'invention d'un rédacteur » (1). C'est l'inverse que pensent MM. J. Weiss, Wendling et Loisy.

M. Bacon est plus intéressant, et même amusant par son outrance (2). Son travail terminé, il s'est aperçu de la coïncidence extraordinaire de ses résultats avec ceux de M. Loisy. Le rédacteur a emprunté à une source écrite venant de la tradition romaine, au Recueil de discours, et à une source inconnue. Marc est un pauliniste, un pauliniste ardent, un pauliniste radical, un pauliniste ultra. Il n'a pas eu la moindre accointance personnelle avec l'un des Douze, et par conséquent son témoignage est bien près d'être nul quant à la réalité des faits.

D'autres sont allés plus loin encore dans cette voie que M. Bacon, et ont affirmé que nous ne savons rien de Jésus. Mais on trouvera sans doute que voilà assez d'excentricités.

Il serait d'ailleurs faux de croire que toute la critique, même la plus indépendante, ait suivi la ligne droite que nous avons tracée pour représenter le mouvement du radicalisme dans un sens donné.

Les maîtres de l'école libérale n'ont point abandonné leurs positions. Wellhausen a même donné une sage leçon de critique littéraire à ceux qui savent si bien comment Marc a été composé. Ce savant admet lui aussi des éléments primaires et des éléments secondaires dans la tradition, supposant sans doute qu'on les distinguera facilement d'après le critérium de Strauss. Mais il ajoute : « Ces éléments secondaires le sont-ils aussi dans le sens littéraire? C'est une question moins importante, qu'on ne peut le plus souvent résoudre avec assurance. En tout cas il faut renoncer à retrouver le Proto-Marc dans sa pureté, et même à marquer les stades de la rédaction. Dans les livres à récits de l'A. T. il en va tout autrement; cependant même sur ce terrain la critique littéraire pourrait dégénérer en un jeu d'enfants » (3).

Encore est-il que Wellhausen croit pouvoir reconnaître une dépendance littéraire entre Marc et le Recueil de discours, dépendance du Recueil vis-à-vis de Marc, qui serait le plus ancien.

(1) P. 268.

(2) *The beginnings of Gospel Story* a historico-critical inquiry into the sources and structure of the Gospel according to Mark, with expository notes upon the text, for english readers, New Haven, Connecticut, 1909. Cf. *RB.*, 1909, 650 ss.

(3) *Einleitung*, p. 57.

Or M. Harnack (1), discutant la thèse de Wellhausen, a soutenu au contraire que des deux c'est le Recueil de discours, extrait des rapprochements propres à s. Matthieu et à s. Luc, qui a mieux gardé la physionomie primitive des parolès de Jésus, telle qu'on peut la déduire de leur contexte. D'ailleurs il n'affirme pas pour cela la dépendance littéraire de Marc. Et cette opinion, contraire à celle que MM. Loisy, Nicolardot, Bacon, soutiennent avec tant d'entrain, est aussi celle de MM. Holtzmann, Wernle, Jülicher, R. A. Hoffmann, Bousset, etc. A tout le moins le plus grand nombre des critiques n'admet qu'une influence de mémoire des *Logia* sur Marc, ou refuse de se prononcer.

Cet aperçu, fort incomplet, prouve cependant qu'on ne saurait alléguer des résultats critiques généralement reçus sur la composition littéraire du second évangile (2). Encore l'entente, telle quelle, qu'on croit constater dans le camp de la critique qui se dit indépendante, dépend-elle entièrement d'un préjugé philosophique et de l'application mal faite d'un principe de critique historique qui a sa valeur.

Le préjugé, c'est l'impossibilité du miracle, que Wrede prend ouvertement pour critérium de ce qui peut être historique et par conséquent de ce qui peut être raconté par un témoin digne de foi. Tous ne parlent pas aussi crûment et M. Loisy est plus soucieux que personne de mettre toujours en avant des raisons littéraires ; au fond il ne peut pas échapper plus que les autres à l'étreinte de la logique. Quand on regarde la négation du surnaturel comme le premier axiome du bon sens, il faut bien être conséquent avec soi-même.

Et voici le principe juste qu'on emploie mal à propos. L'histoire de l'Église elle-même, étudiée avec sincérité, prouve que la réflexion développe le dogme et que les récits miraculeux sur un thème donné vont toujours en augmentant. Le tort des conservateurs est de ne pas tenir assez compte de ces lois de la pensée et de l'histoire ; le tort des critiques radicaux est d'appliquer ces lois de développement à la naissance même du germe. Les miracles vont en se multipliant, mais les miracles des apocryphes supposent, plutôt qu'ils n'excluent, des miracles bien établis. Il faut un certain temps pour que le dogme prenne un certain aspect, soit, mais quel est le dogme primitif? Le dogme se développe plus ou moins vite, mais il naît sous une certaine forme, et parce qu'il

(1) *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, p. 136 ss.

(2) Le dernier examen des positions critiques est de M. Warren J. Moulton : *The Relation of the Gospel of Mark to Primitive Christian tradition,* dans *The Harvard theological Review,* oct. 1910, 403-436. L'auteur incline vers les solutions dites libérales, estime qu'on a beaucoup fait et qu'il reste beaucoup à faire. (Noté en corrigeant les épreuves.)

s'est développé il n'est pas permis de conclure qu'il est né à l'état imperceptible. C'est un fait historique, répété maintes fois, qu'un homme peut être reconnu Dieu au lendemain de sa mort. Il passe sans transition du bûcher aux honneurs de l'apothéose. Dans ce cas encore, le temps ne fait rien à l'affaire. Dix ans ou cinquante n'ajouteront rien, si ce n'est, à l'ordinaire, un refroidissement général à l'endroit du culte décrété d'enthousiasme. L'histoire, comme telle, n'a absolument rien à objecter à ce que Jésus ait été reconnu pour Fils de Dieu par ses premiers disciples. Tout ce qu'on peut demander, au nom de la conscience morale, c'est que le jugement prononcé par les Apôtres ait été appuyé sur des faits constatés, qu'ils aient en quelque sorte touché du doigt le surnaturel. Si les Apôtres ont prêché la résurrection dès le premier jour, le miracle se trouve donc aussi dès l'origine, et ils n'ont pu être disposés à accepter l'évidence de celui-là que si déjà ils avaient connu Jésus comme auteur de miracles signalés.

Lorsque la critique refuse de reconnaître à l'évangile de Marc un caractère primitif parce que c'est l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu, elle s'inscrit en réalité en faux, non pas seulement contre le témoignage de Marc, mais aussi contre celui des premiers Apôtres, et lorsqu'elle déclare certaines parties secondaires parce qu'elles sont miraculeuses, elle remplace les critères propres à l'analyse littéraire par les préjugés des incrédules du vingtième siècle (1).

(1) Je ne parle point encore de la valeur du témoignage de Marc; je dis que prétendre que des récits miraculeux ne peuvent émaner des contemporains et des témoins des faits, c'est nier par exemple que le journal *La Croix* ait raconté des miracles comme s'étant passés à Lourdes devant ses correspondants dans la semaine de la publication.

CHAPITRE III

CRITIQUE TEXTUELLE.

La base de toute étude sur le texte du second évangile est naturellement le texte lui-même. Mais il se trouve précisément que le point le plus difficile est l'établissement du texte. Assurément nous sommes certains de posséder le texte sorti de la plume de l'auteur dans un état suffisamment pur. Mais entre cette pureté substantielle qui sert d'appui aux déductions historiques et théologiques et un texte tout à fait conforme à l'original, il y a une distance assez appréciable. Or il fallait se décider sur le choix d'un texte grec qui servît de base au commentaire.

Je ne pouvais personnellement songer à établir ce texte d'après les manuscrits. Ce serait une tâche de plusieurs années, qui dépasserait d'ailleurs ma compétence et mes ressources. Je n'avais que le choix entre les textes existants, à moins d'attendre le texte de l'avenir.

En fait les textes existants sont de deux sortes : le *textus receptus* et les éditions critiques. Le *textus receptus* d'Érasme est abandonné aujourd'hui de tous les critiques, et M. Brandscheid lui-même ne l'a pas reproduit sans une revision. En effet ce texte représente des manuscrits récents : il s'est augmenté avec le temps d'endroits empruntés aux passages parallèles, il a été retouché dans le sens de la clarté et de la pureté des formes, selon un certain idéal grammatical. Il ne se maintient donc çà et là que par une routine qui n'est pas même synonyme de conservatisme, dans le sens où conservatisme signifie respect de la tradition selon la tendance catholique, car le *textus receptus* s'éloigne assez sensiblement de notre Vulgate latine qui lui est supérieure (1).

On ne serait autorisé à s'en tenir à ce *textus receptus* que si les éditions critiques n'avaient pas de chances sérieuses de représenter mieux le texte primitif. Je crois pour ma part qu'elles marquent un progrès très considérable, et dès lors leurs imperfections ne sont pas une raison de renoncer à leurs avantages. Parmi les éditions dites critiques, celle de Tischendorf et celle de Westcott-Hort sont placées au premier rang dans l'estime générale.

(1) On sait que M. Brandscheid a corrigé dans son édition ce *textus receptus* en s'appuyant sur la Vulgate; mais ce ne peut être le principe suffisant d'une édition critique (cf. *RB.*, 1901, 641).

Cependant on reconnaît — moins volontiers en Allemagne qu'ailleurs — que Tischendorf s'est laissé entraîner par sa sympathie personnelle pour le *Codex sinaiticus* (א), tandis que Westcott-Hort lui ont préféré le *Codex Vaticanus* (B), incontestablement supérieur.

Aussi est-ce presque Westcott-Hort que représente M. Nestle. Ses éditions très correctes, à bon marché, sont conçues d'après un principe très contestable, celui d'une sorte de balance entre les éditions critiques. En fait il suit de très près les savants anglais et représente d'une façon satisfaisante le travail de toute la critique jusqu'au grand effort tenté par M. von Soden.

Avant d'en venir à celui-ci, rappelons les principes des éditeurs anglais, retouchés par M. Gregory, leur fervent disciple, et lui-même un maître.

A l'origine était le texte primitif. Comme on ne le regardait pas d'abord comme intangible, mais plutôt comme l'expression écrite d'une doctrine vivante qu'on avait conscience de posséder dans l'Église, on se permit de le retoucher, d'y ajouter, plus rarement d'en omettre certains passages. Ce second texte, répandu un peu partout dès la fin du second siècle, est celui que W.-H. nommaient occidental. La découverte du ms. syriaque sinaïtique après celle du syriaque de Cureton a définitivement prouvé l'existence d'une première version syriaque, antérieure à la peschittâ, qui avait d'étonnantes analogies avec le texte occidental, représenté surtout jusqu'alors par le ms. gréco-latin *Codex Bezae* (D) et par l'ancienne version latine antérieure à la revision de s. Jérôme.

Cependant, à côté de la revision hardie et tumultuaire qui se produisait un peu partout, on procédait, à Alexandrie, à une revision de puristes : c'est le texte alexandrin, qui prit naissance vers l'an 200 et qui est représenté par le *Codex Alexandrinus* (A) et d'autres de même famille. A Antioche, on alla beaucoup plus loin. En présence des trois textes, le texte le plus ancien, le texte dit occidental et le texte des puristes, on s'efforça d'être complet, d'être clair, et de suivre les usages du grec littéraire. On aboutit à la recension qui prévalut, grâce à l'influence de Constantinople, et qui devint enfin le *textus receptus*.

Dans cette tendance générale à reviser de parti pris, deux témoins subsistent qui ne portent que les traces ordinaires de l'humaine faiblesse, ce sont א et B, B surtout, qui se rapprochent plus que tous les autres du texte primitif, qui ne représentent aucune tendance; c'est le texte *neutral*.

L'édition de W.-H. est donc surtout fondée sur ces deux manuscrits. Elle ne refuse pas de tenir compte du texte occidental, surtout lorsque, contre son génie ordinaire, il est plus court, c'est-à-dire non interpolé; mais elle se tient à l'écart de presque toutes ses leçons particulières.

Or c'est sur ce point que certains critiques ont attaqué le plus sévère-

ment la méthode des savants anglais. Il leur semblait qu'un texte dont on reconnaît l'existence à la fin du IIe siècle au plus tard, et qui est appuyé par Clément d'Alexandrie, mérite beaucoup plus d'égards. Wellhausen a prêté son appui à cette protestation en notant dans le *Codex* D des traces de sémitisme qui représenteraient l'état primitif du texte (1).

Les choses en étaient là quand M. von Soden a commencé ses gigantesques travaux (2). Ne serait-il pas sage d'attendre son édition avant de publier un Commentaire sur s. Marc?

Je ne le pense pas, car je tiens pour assuré que l'édition de M. von Soden ou bien ne s'écartera pas très sensiblement de l'édition de W.-H., ou s'en éloignera à son dam à moins qu'il ne soit simplement question d'orthographe, de phonétique ou même de grammaire, ou de la place des mots.

Le système de M. von Soden se présente au premier abord comme une révolution; on l'a conclu du moins de la classification tout à fait nouvelle qu'il propose.

Mais, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que le système est remarquablement conservateur.

Tout d'abord il n'admet pas que les textes aient été traités aussi librement que le prétend M. Gregory. C'étaient des textes, sinon dès le premier jour canoniques, du moins émanant d'auteurs respectés, et, précisément parce qu'ils n'étaient pas canoniques, on ne s'inquiétait pas de variantes et on ne songeait pas à les corriger. Si la grande église a opposé si fortement aux gnostiques leur prurit d'innovation, c'est qu'elle se sentait en possession d'un texte demeuré intact.

Voilà qui est très bien, et M. Gregory n'a certes pas expliqué comment des corrections faites hardiment un peu partout ont pu constituer le texte occidental ou syro-occidental. Mais alors d'où est-il venu?

M. von Soden répond : du Diatessaron de Tatien. C'est cette concordance, rédigée d'abord en grec d'après von Soden, qui a exercé sa funeste influence sur l'ancienne latine et sur l'ancienne syriaque, sur Irénée et sur Clément d'Alexandrie, même sur les mss. grecs. Les premiers, Tertullien en Afrique, Origène en Égypte et en Palestine, ont réagi contre cette confusion. Elle est demeurée prédominante en Syrie et en Asie Mineure, aussi le texte antiochien, même après avoir été revisé par Lucien (avant 312 ap. J.-C.), est demeuré fort infecté par l'intrusion des passages parallèles.

Mais ailleurs, Hésychius en Égypte, Pamphile en Palestine, se sont préoccupés de reviser le texte plus soigneusement. Au moment où les trois recensions se sont produites, on possédait encore un texte assez

(1) Voir la discussion des sémitismes de Mc. au chapitre v de cette Introduction.
(2) Cf. *Bibliographie*, p. IX.

bon. Aussi bien il n'y en avait jamais eu qu'un, le même dont s'était servi Tatien pour son Diatessaron. Malheureusement aujourd'hui nous ne possédons plus aucun manuscrit qui le représente. Tous sont les témoins d'une des trois revisions, sans parler des contaminations possibles de l'une à l'autre.

Que pouvons-nous faire? Classer les manuscrits existants d'après ces trois revisions, par classes qui se rapprochent plus ou moins du texte revisé. Ce premier travail accompli, on devra comparer entre eux les trois textes revisés, en tenant compte de ce fait que le Palestinien est le meilleur (I), que celui d'Hésychius (H) est presque aussi bon, que celui d'Antioche (K) est le plus contaminé. On a chance d'arriver de cette façon à retrouver le texte (I-H-K) antécédent aux revisions, le même que Tatien avait possédé dans son état antérieur. Naturellement les déformations produites par le Diatessaron seront à éliminer, mais il pourra se trouver dans cette masse quelques textes primitifs dont les textes revisés n'auraient pas conservé la trace. Ce seront, semble-t-il, des cas très rares.

On le voit, M. von Soden ne connaît aucun témoin du texte *neutral*. B et ℵ ne sont plus que des représentants du texte d'Hésychius, revisé. Mais d'une part ce sont les plus fidèles représentants de ce type et d'un type en général, et la revision d'Hésychius a été elle-même conduite avec prudence.

Par conséquent B et ℵ ne sont guère déchus de leur autorité, si ce n'est qu'ils seront suspects d'orthographe, de phonétique, et même de grammaire gréco-égyptienne, et les papyrus, venant d'Égypte, ne pourront leur apporter qu'une confirmation plutôt inquiétante, si elle va contre l'usage constaté du grec hellénistique en tous pays.

D'ailleurs si M. von Soden a porté atteinte au prestige de B et surtout de ℵ, il ne se montre pas pour cela plus sympathique à D qui lui paraît altéré assez souvent d'après le latin (1), sinon d'après le syriaque (2). Il est impossible, d'après ses longs prolégomènes, qu'il fasse une grande part dans son texte même aux leçons syro-occidentales.

Il est vrai que pour plusieurs savants le problème n'est pas résolu. Il paraît impossible d'admettre que Tatien ait eu tant d'influence surtout en Occident. M. Bousset continue de parler d'un texte proprement occidental, d'un texte romain, le texte β de Blass, qui aurait été connu de Tatien. Tatien l'aurait porté en Orient, d'où la parenté de l'ancienne latine et de l'ancienne syriaque. Mais d'où venait ce texte romain, et

(1) *Op. laud.*, p. 13.

(2) Trois cas seulement sont indiqués pour Mc. : I, 34, om. κακως-νοσοις; même verset, αυτα (devant λαλειν), au lieu de τα δαιμονια; III, 5, νεκρωσει, au lieu de πωρωσει. La thèse de l'influence syriaque sur le *Codex Bezae* a surtout été soutenue par M. Chase : *The old syriac element in the text of Codex Bezae*, 1893 (à propos des Actes des Apôtres) et *The syro-latin text of the Gospels*, 1895.

pourquoi est-il si différent du texte que représentent les plus anciens manuscrits grecs? Faudra-t-il décidément revenir à l'hypothèse, proposée par M. Blass à propos de s. Luc, d'une double édition par l'auteur lui-même?

Et si cela est tout à fait impossible, n'est-il pas étonnant que la critique ne soit pas plus avancée après tant d'efforts?

Ce qui précède suffit à me justifier de ne pas attendre, puisqu'on ne saurait espérer atteindre de sitôt des résultats définitifs.

Cependant, quelle que soit mon incompétence personnelle (1), je dois dire ici la raison objective qui m'oblige à accepter le verdict de W.-H. et de M. von Soden, quant à la supériorité des leçons des mss. grecs anciens sur les leçons syro-occidentales. Il est vrai que souvent on pourrait hésiter entre une leçon de B et de D, pour ne nommer que les représentants principaux. Mais ces cas douteux doivent être tranchés en fait, sauf réserve des possibilités particulières, par la supériorité générale écrasante des textes grecs sur les textes syro-latins. Qu'on n'oublie pas qu'il s'agit d'un texte primitif grec. Il y a toute apparence qu'il s'est mieux conservé dans sa langue que dans des traductions ou des mss. influencés, comme D, par ces traductions.

La principale difficulté qu'on fait au texte critique issu de B et ℵ, qu'on le nomme *neutral* ou alexandrin, c'est l'accord contre lui des versions latines anciennes, d'Afrique et d'Italie (*af.* et *it.*), avec l'ancienne version syriaque. Ce serait en effet opposer à des manuscrits du IVe s. des versions qui datent au plus tard du début du IIIe s.

Or, en réalité, cet accord n'est pas si habituel qu'on puisse parler d'une recension syro-latine, et il faut sûrement regarder l'immense majorité des leçons dites occidentales de l'ancienne version syriaque comme étant vraiment occidentales. Si l'on dit avec M. von Soden que les leçons latines elles-mêmes viennent du Diatessaron de Tatien, leur autorité n'est pas grande; si l'on tient avec M. Bousset que Tatien a agi personnellement sur les versions syriaques en les dotant, par le Diatessaron, d'un texte occidental, ses leçons communes avec l'occident ont toute chance d'en être dérivées. En effet, que la version syriaque ancienne (syriaque sinaïtique et Cureton) date environ de l'an 200 et soit par conséquent postérieure au Diatessaron syriaque de Tatien, on peut l'admettre sur l'autorité de savants comme Zahn, Burkitt, Bousset,

(1) Il ne faut point exagérer l'unité du texte syro-occidental; on devrait plutôt dire *les* textes syriaques anciens et *les* textes latins anciens. Dès lors, au lieu de tout attribuer à l'influence du Diatessaron, ne vaudrait-il pas mieux parler de l'esprit qui a donné naissance au Diatessaron? On se serait arrêté d'abord chez les latins à une harmonie moins complète, ménageant beaucoup plus le texte des évangiles, et se proposant de les unifier sans les confondre.

von Soden, etc. La question à résoudre est donc uniquement celle d'un texte proprement occidental.

A-t-il existé, avant Tatien, un texte grec pouvant disputer la supériorité au texte des manuscrits grecs neutres (א et B) de Westcott-Hort, ou au texte I-H-K de M. von Soden?

Les études philologiques de Wellhausen ont encore précisé la question : Le texte dit occidental, représenté par D (et les versions latines), ne serait-il pas le texte primitif, plus voisin de ses origines araméennes, tandis que tous les autres manuscrits auraient plus ou moins subi des retouches dans le sens du grec?

On voit qu'en fait il s'agit surtout de savoir quelle est la valeur de D (δ 5 dans Soden).

Ce manuscrit a été l'objet de nombreuses études. On sait qu'il est gréco-latin et son affinité avec le latin est incontestable. Ce qui importe le plus, c'est de déterminer la valeur des principales leçons communes à D et au latin ancien, parfois aussi au syriaque ancien, et étrangères aux autres mss. grecs. M. von Soden a compilé avec soin les particularités graphiques, les omissions, changements de place des mots, influences du texte K, des parallèles, du latin etc., mais il n'a pas dressé la table qui me paraît la plus instructive : c'est celle des cas où D, ordinairement avec les latins, supprime une difficulté du texte de Mc., qu'elle soit théologique, ou vienne d'un mot difficile, ou d'un ordre des mots étrange; en somme, D est toujours plus coulant; les passages qui font depuis longtemps le désespoir des interprètes ne présentent plus chez lui de difficulté. On jugera après cela si ses leçons sont les meilleures. La liste qui suit est extraite de l'*apparatus* critique de Swete. On voudra bien recourir au commentaire si la difficulté évitée par D n'est pas apparente du premier coup.

I, 6 τριχας] δερρην D *pellem* a.

I, 10 σχιζομενους] ηνυγμενους D latt. Peut-être d'après Mt.

I, 20 απηλθον οπισω αυτου] ηκολουθησαν αυτω D latt.

I, 38 εχομενας] εγγυς D.

I, 38 κωμοπολεις] κωμας και εις τας πολεις D latt syrsin pes.

II, 4 εξορυξαντες] *om.* D lat^vet pler^ pes aeth.

III, 21 ακουσαντες οι παρ αυτου] οτε ηκουσαν περι αυτου οι γραμματεις και οι λοιποι D lat^vet pler^ go. Ce qui remplace les parents de Jésus par des scribes et autres.

VI, 32 και απηλθον εν τω πλοιω εις ερημον τοπον κατ ιδιαν] aller au désert en bateau! και αναβαντες εις το πλοιον απηλθον εις ερημον τοπον D latt (exc. b).

VI, 39 συμποσια συμποσια] κατα την συμποσιαν D.

VII, 19 αεδρωνα] οχετον D.

VII, 28 ναι κυριε] κυριε αλλα και D b c ff i r.

IX, 3 γναφευς] (expression peu noble) τις D b i; *om.* X a m syrsin.

X, 16 εναγκαλισαμενος] προσκαλεσαμενος D *convitans* b *convocans* c d f ff q r syrsin.

X, 51 Ραββουνει] κυριε ραββει D a b ff i.

XI, 13 ει αρα τι ευρησει] met en relief davantage la déception que ιδειν εαν τι εστιν D b c ff i k r.

XI, 23 πιστευη ο τι ο λαλει γινεται εσται αυτω] le présent γινεται est très hardi; το μελλον ο αν ειπη γενησεται ουτω D b c ff i probablement sous l'influence du latin *sed crediderit futurum.*

XII, 14 κηνσον] επικεφαλαιον D 124 *capitularium* k.

XII, 28 παντων] gênant comme forme grecque; *om.* D 604 2pe a bc ff i k syrsin arm.

XIII, 7 μη θροεισθε] μη θορυβεισθε D min pauc *nolite turbari* a n *nolite timere* vel *ne timuistis* b c d ff g i k l g vg.

XIII, 14 εστηκοτα] εστηκος D Ψ.

XIII, 14 νοειτω] τι αναγεινωσκει D a (n) bien charitable!

XIV, 1 το πασχα και τα αζυμα] *om.* και τα αζυμα D.

XIV, 3 αλαβαστρον μυρου] *om.* ναρδου πιστικης πολυτελους D mais d *nardi pistici pretiosi.*

XIV, 4 ησαν δε τινες αγανακτουντες προς εαυτους] οι δε μαθηται αυτου διεπονουντο D 2pe a ff i (arm).

XIV, 41 απεχει ηλθεν η ωρα] απεχει το τελος και η ωρα D 1071 (c) q.

XIV, 65 *om.* και περικαλυπτειν αυτου το προσωπον D a f syrsin.

XIV, 72 και επιβαλων εκλαιεν] και ηρξατο κλαιειν D latt syrsin pes hcl arm sah go.

XV, 11 ανεσειειαν] επεισαν D similiter a c ff k r syrsin hcl arm sah.

XV, 22 φερουσιν] αγουσιν D 13 69 846 2pe latt (exc. k).

XV, 25 εσταυρωσαν] répétition apparente, εφυλασσον D ff k n r.

XV, 26 ο βασιλευς] pr. ουτος εστιν D (33) syrsin pes go.

XVI, 2 ανατειλαντος] ανατελλοντος D c n q Tyc Aug.

XVI, 3 s. ην γαρ μεγας σφοδρα D 2pe c ff n syrsin syrhier (Eus.) après le v. 3 où il paraît mieux à sa place.

Ce ne sont là que des échantillons; ils suffisent à montrer que si les leçons occidentales sont plus aisées, elles sont en même temps plus plates et plus ternes; en d'autres termes ce sont des leçons secondaires. On sera donc très peu disposé d'avance à accepter les leçons du codex D quand elles se présenteront seules.

Il n'en est pas moins vrai que ce ms. renferme d'excellentes leçons, et précisément parce qu'il représente une tradition spéciale, — la revision palestinienne d'après M. von Soden, — son témoignage sera du plus grand poids s'il vient appuyer d'autres autorités.

La question se pose maintenant de savoir s'il a conservé des leçons tellement primitives qu'elles gardent mieux que toutes les autres la cou-

leur araméenne. Il faut ici procéder comme précédemment. Avant d'aborder les cas douteux, il faut constater les habitudes.

Or il est décidément avéré que le *Codex Bezae* latinise. C'était l'opinion ancienne. Elle a été reprise avec beaucoup de talent par M. Rendel Harris (1), et M. von Soden y adhère pleinement (2).

Voici ce qu'on peut noter sans sortir de Mc.

D emploie des pronoms qui ne s'accordent pas en genre avec le nom parce qu'il est sous l'influence du latin qui parfois ne distingue pas.

VIII, 7 αυτους pour αυτα ² lat. *illos*.

IX, 36 αυτον devant παιδιον, *eum*.

XVI, 3 εαυτους pour εαυτας, *se*.

XVI, 6 αυτοις pour αυταις, *illis*.

Il y a des confusions d'un autre genre, mais qui ne peuvent affaiblir l'impression produite par celles-là.

Le cas employé est celui du latin, non du grec.

V, 41 και κρατησας την χειρα του παιδιου et de même VIII, 23, pour της χειρος.

X, 21 εν σε υστερει ayant été traduit *unum tibi deest*, devient dans D εν σοι υστερει.

Certaines tournures ne s'expliquent que comme une traduction du latin, lequel lui-même s'explique très bien comme traduction du texte grec ordinaire.

VIII, 2 ημεραι τρεις προσμενουσιν pouvait se rendre *triduum est ex quo hic sunt*, d'où l'étrange texte de D ημεραι τρεις εισιν απο ποτε ωδε εισιν (*syrsin* avec le grec normal).

VI, 36 εις τους κυκλω αγρους, traduit un peu lâchement *in proximas villas*, est devenu εις τους εγγιστα αγρους (*syrsin* avec le grec normal).

VIII, 3 και τινες ου τινες δε ου τινες γαρ traduit *quoniam quidam* est devenu οτι και τινες (*syrsin* : και τινες).

VII, 4 α παρελαβον κρατειν — *quae tradita sunt illis servare*, devenu α παρελαβον αυτοις τηρειν (*syrsin :* « et beaucoup de choses qu'ils avaient reçues ils observaient », traduction large du grec normal).

VII, 25 ακουσασα περι αυτου, *ut audiit de eo,* ως ακουσασα περι αυτου. *Syrsin : kad,* qui a un sens, comme *ut*, tandis que ως n'est qu'une représentation matérielle de *ut*.

M. Rendel Harris a bien mis en relief la manie de D d'ajouter le verbe *être* parce qu'il est en latin, pour avoir le même nombre de mots, quoiqu'il soit tout à fait superflu en grec, et même, dans un cas, au risque de commettre un solécisme.

(1) *A Study of Codex Bezae*, dans *Texts and Studies* de Cambridge, II, 1, 1891, qui cite Mill et Wetstein, abandonnés depuis.

(2) *Op. laud.*, p. 1334 ss.

II, 25 αυτος και οι μετ αυτου + οντες, *ipse et qui cum illo erant* (*syrsin*).

V, 40 και τους μετ αυτου + οντας (*syrsin* manque).

II, 4 οπου ο παραλυτικος κατεκειτο, *in quo erat paralyticus iacens,* οπου ην ο παραλυτικος κατακειμενος (*syrsin* manque).

V, 9 τι σοι ονομα και απεκριθη ονομα μοι λεγεων, *quid tibi nomen est et respondit est mihi nomen legio,* τι σοι ονομα εστιν και απεκριθη εστιν μοι ονομα λεγιων (*syrsin* avec grec normal).

XIV, 36 παντα δυνατα σοι, *possibilia omnia tibi sunt,* δυνατα παντα σοι εισιν (avec ce pluriel !) (*syrsin* avec grec normal).

On tient donc à ce que le verbe soit au même nombre, sauf à créer un barbarisme :

IV, 36 και αλλα πλοια ην, *et aliae autem naves multae erant,* και αλλαι δε πλοιαι πολλαι ησαν (*syrsin* manque).

Il faut aussi que le verbe soit à la même place qu'en latin, et les particules du latin traduites plus littéralement que le latin lui-même ne s'en est soucié, et à bon droit :

VI, 3 και ουκ εισιν αι αδελφαι αυτου ωδε προς ημας, *nonne et sorores eius hic nobiscum sunt,* ουχι και αι αδελφαι αυτου ωδε προς ημας εισιν (*syrsin* manque).

Le texte grec se targue donc par endroits, à l'égard de la traduction latine, de cette exactitude scrupuleuse, ou plutôt targumique, qui veut qu'un mot représente un mot.

On en a une autre preuve encore plus sensible lorsque D ajoute και pour représenter le *et* latin même lorsqu'il a commencé la phrase par un participe. Les cas sont nombreux dans le seul Mc.

V, 27 ελθουσα... και ηψατο, *venit... et tetigit.*

VII, 25 ελθουσα και προσεπεσεν, *intravit et procidit.*

XI, 2 λυσαντες αυτον και αγαγετε, *solvite illum et adducite.*

XIV, 1 κρατησαντες αποκτεινωσιν], *dolo tenerent et occiderent,* κρατησαντες και αποκτεινωσιν D.

XIV, 63 διαρρηξας τους χειτωνας αυτου και λεγει, *scidit vestimenta sua et ait.*

XVI, 14 πορευθεντες εις τον κοσμον και κηρυξατε... le texte latin de D manque, mais on voit par les autres mss. de l'ancienne latine qu'il était *ite... et praedicate.*

Évidemment ces faits procèdent d'un état d'esprit particulier, l'esprit du targum; il serait superflu de chercher rien de semblable dans le libre et ingénu traducteur syriaque ancien. S'il met la copule (XI, 2; XIV, 1; XIV, 63), du moins il ne conserve pas le participe. Il ne l'a pas à VII, 25; les deux autres passages manquent.

Nous pouvons maintenant apprécier la nature de certains faits que Wellhausen a relevés comme des preuves d'araméismes primitifs.

Ce sont d'abord les cas où les textes grecs ordinaires ont le participe

et un temps défini, tandis que D a deux verbes à un temps défini réunis par la copule.

Cependant quelques cas inverses donnent à réfléchir. C'est D qui a mis le participe au lieu du verbe défini, et cela pour se rapprocher du latin!

II, 15 και γινεται κατακεισθαι αυτον], *et factum est recumbentibus illis*, και εγενετο κατακειμενων αυτων D (*syrsin* manque).

v, 28 ελεγεν γαρ], *dicens intra se*, λεγουσα εν εαυτη (*syrsin* manque).

XIV, 13 και αποστελλει... και λεγει] (*syrsin*), *et misit... dicens*, και αποστελλει... λεγων.

Dans ces cas on ne dira certes pas que D est plus aramaïsant. Or si la fréquence de la tournure non périodique avec και *peut* être un aramaïsme, ce peut être aussi un latinisme! on tranchera donc les cas selon le préjugé qui résulte de la latinisation constatée de D, quoique, sur ce terrain, le syriaque ancien coïncide souvent avec le latin.

II, 12 λεγοντας], *et dicerent*, και λεγειν (*syrsin* manque).

II, 16 και ιδοντες... ελεγον], *et viderunt... et dicebant*, και ειδαν... και ελεγον (*syrsin* manque).

III, 21 και ακουσαντες... εξηλθον], *et cum audissent... exierunt*, και οτε ηκουσαν... εξηλθον (*syrsin* pour la construction, mais avec les grecs pour le sens).

IV, 36 και αφεντες τον οχλον παραλαμβανουσιν αυτον], *et dimittunt turbam et acceperunt eum*, και αφιουσιν τον οχλον και... (*syrsin* manque).

VIII, 26 και απεστειλεν αυτον... λεγων], *et dimisit illum... et ait*, και απεστειλεν... και λεγει (*syrsin : et dixit*).

IX, 25 ιδων δε], *et cum videret*, και οτε ειδεν (*syrsin :* « quand il vit »).

X, 16 κατευλογει, τιθεις], *imponebat manus super illos et benedicebat*, ετιθει... και ευλογει (*syrsin : et imposuit manus suas super illos et erat benedicens eis*).

X, 22 ο δε στυγνασας επι τω λογω απηλθεν], *at ille contristatus* [est] *in hoc verbo et abiit*, οδε εστυγνασεν επι τουτω τω λογω και απηλθεν (*syrsin : et taesum est ipsum in hoc verbo et abiit*).

XIV, 57 εψευδομαρτυρουν... λεγοντες], *falsum testimonium dicebant*, εψευδομαρτυρουν... και ελεγον (*syrsin :* « et ils disaient »).

Ce cas serait fort obscur s'il n'était expliqué par l'*asyndeton* du v. précédent :

XIV, 56 εψευδομαρτυρουν], *falsum testimonium dicebant*, εψευδομαρτυρουν ελεγον (*syrsin : falsum testimonium dicebant*), où, le latin ayant mis deux mots, le grec en met deux aussi. De même :

X, 4 γραψαι], *dare scriptum*, δουναι γραψαι (*syrsin :* « que nous écrivions... et que nous donnions »).

On peut citer encore dans le même genre XV, 23 ος δε ουκ ελαβεν], *et non accepit*, και ουκ ελαβεν (mais *syrsin : et ipse non cepit*).

On a constaté que dans plusieurs cas l'ancienne syriaque et l'ancienne latine se rapprochent, surtout quant à l'emploi de la copule et de *cum,* en syriaque *kad.* A supposer que cet accord ne soit pas dû au hasard, et s'il était prouvé que D s'est inspiré du syriaque, il resterait qu'il se conforme à une traduction, et qu'il n'est donc pas primitif. A ce point de vue il importe peu que la leçon qu'on prétend être l'original de Marc, sorti d'une plume encore imbue de sémitisme, s'explique par l'influence de l'ancienne latine ou de l'ancienne syriaque.

v, 16. Dans αυτον τον δαιμονιζομενον, αυτον, ajouté par D, est probablement dû à *illum qui a daemonio vexabatur,* et de même au v. suivant, αυτω τω δαμονιζομενω, *ei qui a daemonio vexabatur. Syrsin* ajoute aussi un pronom, mais son texte est fort libre et n'a pu servir de modèle à D.

i, 41 σπλαγχνισθεις de la leçon commune devient οργισθεις (D a ff Tatien d'après Ephr. [*Moesinger,* 144]). M. von Soden explique οργισθεις comme inspiré par les parallèles Mt. xviii, 34; Lc. xiv, 21. Mais ces passages ne sont pas du tout parallèles. M. Rendel Harris (1) a supposé une traduction de σπλαγχνισθεις par *motus,* terme qui peut signifier touché de pitié ou irrité. D'où la traduction οργισθεις amenant à son tour *iratus* dans le latin. Mais le plus simple est de supposer avec Nestle une confusion entre אתרחם *miseratus est* et אתרעם *iratus est.* Seulement, au lieu de prétendre que cette confusion remonte à la source de Marc, qui, lui, a dû opter, on conclura de la présence de la leçon οργισθεις dans Tatien qu'elle doit son origine au Diatessaron. Elle est d'ailleurs trop contraire au contexte pour avoir chance d'être primitive.

Au lieu de [ουκετι] ου μη πιω (xiv, 25) on lit ου μη προσθω πειν dans D (2[pe]) a f arm. La tournure de D est incontestablement plus sémitique, mais hébraïque, non araméenne. Si la leçon est originale, c'est simplement par réminiscence des Septante. Mais la réminiscence peut venir du traducteur latin. La tournure hébraïque était devenue familière aux Latins, même en dehors des versions bibliques; le *Thes.* cite *Carm. epigr.* 1549, 5 *adiecit Chloto iteratum rumpere filum* (*coupa encore*). ουκετι μη πιω pouvait donc être traduit et a été traduit *non adiciam* (f) *non apponam* (d) *bibere,* peut-être en partie grâce à l'influence du syriaque : « de nouveau je ne boirai pas ». Cette fois encore le prétendu sémitisme doit son origine au latin.

Je reconnaîtrais volontiers une influence syriaque directe dans vi, 53 Γεννησαρ (D b c ff syrsin pes) au lieu de Γεννησαρετ. Cette leçon appartient peut-être à la recension palestinienne I de M. von Soden.

De même xvi, 7 προαγει] mais ιδου προαγω D syrhier.

(1) *Loc. laud.*, 186 s. Dans les Actes de sainte Perpétue, *motus* pour « irrité » et *moti* pour « touchés de compassion ».

A ceux qui exagèrent le sémitisme de D on peut d'ailleurs opposer certains cas :

VIII, 10 où D n'a pas Dalmanoutha (cf. *Commentaire*).

I, 20 απηλθον οπισω αυτου] ηκολουθησαν αυτω D.

II, 15 γινεται κατακεισθαι] κατακειμενων αυτων.

IV, 21 ερχεται] απτεται D, peut-être par une correction voulue, peut-être (Rendel Harris) par suite d'une confusion latine entre *accedit* et *accenditur*.

Il était de la plus haute importance de montrer le caractère dérivé des leçons de D dites occidentales; il importe moins de savoir si elles sont dues à l'influence du latin ou du syriaque. En fait la latinisation est constatée, mais il faut aussi admettre une influence probablement plus indirecte du syriaque.

La grande objection qu'on a toujours faite à la latinisation du *Codex Bezae,* c'est l'état d'esprit invraisemblable qu'elle suppose. Quel cerveau a pu se croire obligé à corriger un texte primitif d'après une version? Quand une version est absolument canonisée, comme l'est aujourd'hui la Vulgate, on comprend à la rigueur — sans l'approuver — que d'autres versions soient retouchées d'après ce texte canonique. Mais le texte primitif! Cette invraisemblance doit cependant céder au fait dûment constaté. Elle est moins choquante si le correcteur a cru la supériorité du latin démontrée parce qu'il ressemblait plus au syriaque dans certains cas. Le correcteur mal inspiré a suivi peut-être le principe de quelques critiques modernes, qu'une tradition répandue de l'Occident à l'Orient devait l'emporter sur un texte grec contredit lui-même par d'autres recensions grecques.

Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir prouvé que le texte de Westcott-Hort qui sera, sur ce point, celui de M. von Soden, ne doit pas être abandonné au profit d'une leçon purement occidentale, ou même syro-occidentale, et qu'il est assez assuré pour servir de base à un commentaire. Il faut cependant réserver encore les questions de phonétique, d'orthographe, et même de grammaire. Si vraiment ℵ et B ne sont que le double écho d'un même manuscrit représentant la recension égyptienne, il se peut qu'ils contiennent des particularités du grec égyptien. Cette question n'étant pas encore mûre, en attendant les éléments promis par M. von Soden, nous nous sommes abstenu d'insister sur ces particularités.

Il fallait cependant en venir à faire choix d'un texte existant. Une solution spéculativement parfaite étant impossible, on a dû se contenter d'être pratique. Dans cet ordre, l'édition de Nestle était tout indiquée. Je l'ai donc prise comme texte reçu, représentant en quelque sorte le texte massorétique de l'A. T. Je ne l'ai pas accompagné d'un *apparatus criti-*

cus constant. Un semblable apparat ne rend vraiment service que s'il est complet. Attendons celui qu'on nous promet. Dans certains cas, je me suis écarté de l'autorité de Nestle. J'indique alors les raisons dans le commentaire, en signalant sous la traduction le texte qu'elle suppose.

Ces cas sont très rares; je n'éprouve aucun attrait pour les corrections savantes de M. Blass (1), destinées à rendre le style de Marc irrépréhensible. M. Blass était un helléniste des plus distingués, et il eût pu rendre des services à Marc si celui-ci l'avait consulté. Mais il est trop tard pour faire disparaître certaines aspérités de sa langue.

(1) *Textkritische Bemerkungen zu Markus*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1899, p. 51-93.

CHAPITRE IV

LE STYLE ET LA COMPOSITION DE MARC (1).

Plus on pénètre dans les caractéristiques du style du second évangile, plus il apparaît comme l'œuvre d'un seul auteur. C'est ce qu'on essaiera de mettre en lumière dans les observations qui suivent, en vérifiant, d'après les faits, les résultats obtenus par M. Wendling, auteur de l'essai le plus soigneusement élaboré de distinguer dans s. Marc trois sources écrites : un premier récit (M^1), un second récit plus développé (M^2), une rédaction comprenant des parties très importantes du Marc actuel (Ev.) (2).

1. *Les mots.*

A) Mc. emploie certains mots qui ne se retrouvent pas ailleurs. En voici la liste : ἐκπερισσῶς, ἔννυχα, ἐπιράπτειν, ἐπισυντρέχειν, κεφαλιοῦν, προμεριμνᾶν, ὑπερεκπερισσῶς (3).

Ces *hapax legomena* ne peuvent naturellement manifester l'unité du style. On remarquera seulement qu'ils n'ont rien de recherché. Le plus grand nombre n'est *hapax* que par l'addition d'une préposition. Ce sont donc probablement des expressions populaires; c'est le cas sûrement de κεφαλιοῦν et probablement de ἔννυχα. Il n'y a rien là de technique ni de raffiné.

D'après Swete, sur 1270 mots employés par Mc., les noms propres non comptés, il y en a environ 80 qui ne reparaissent pas dans le N. T. Dans ce nombre sont compris les mots déjà cités, les mots araméens, les mots d'origine latine; 41 se trouvent dans les Septante. Cette liste mettrait surtout en relief le goût de Marc pour les verbes composés au moyen d'une préposition (4).

B) Plus importante est la liste des mots chers à Mc. (5).

(1) Hawkins, *Horae synopticae, passim.*

(2) Sur les caractéristiques de ces trois sources prétendues, voir plus haut, p. xliv.

(3) Je ne sais pourquoi Swete (p. xliv) ajoute πυγμή, et τηλαυγῶς pour lequel lui-même cite Strabon, XVII, i, 30.

(4) D'après M. J.-H. Moulton (*Expositor,* mai 1909, p. 412, cité par Hawkins, p. 174, n. 3), la proportion des verbes composés par page du N. T. de Westcott-Hort est la suivante : Hébreux, 8. 0; Actes, 6. 15; Lc. et Mc. 5. 7; Paul, 3. 8; Mt. 3. 55; Jo. 1. 97.

(5) Hawkins dresse (p. 10) une liste de 41 mots qui viennent dans Mc. plus de trois fois et plus souvent dans Mc. que dans Mt. et Lc. réunis.

Voici quelques-uns des principaux.

ἐκθαμβέομαι, quatre fois dans Mc., *hapax* pour le N. T.; terme expressif qui est de la manière forte de Mc., IX, 15; XIV, 33; XVI, 5. 6 (de M[1] de *Wg.*).

ἔρχεται ou ἔρχονται, vingt-quatre fois dans Mc., Mt. 3 fois, Lc. 1. Réparti entre les trois sources de *Wg.*; M[1] : I, 40; II, 3, 18; III, 20, 31; XI, 15. 27; XII, 18; M[2] : V, 15. 22. 35. 38; X, 1. 46; XIV, 17. 32. 37. 41. 66; XVI, 2; Ev. VI, 1; VI, 48; VIII, 22; XI, 27.

εὐθύς, quarante-deux fois (1), Mt. 18 fois, Lc. 7 fois, est naturellement plus fréquent dans les faits du ch. Ier qui se suivent rapidement. Mc. en a peu à peu restreint l'usage, de sorte que de X à XVI il ne se rencontre plus que sept fois. Toujours est-il qu'il se trouve 11 fois dans des passages attribués par *Wg.* à l'Évangéliste-rédacteur : I, 28; III, 6; IV, 15. 16. 17; VI, 45. 50. 54; VII, 25. 35; VIII, 10. M[1] (I, 18. 20. 21. 23. 29. 30. 42. 43; II, 8. 12; IV, 5. 29; XIV, 43. 45; XV, 1) et M[2] (I, 10. 12; V, 2. 29. 30. 42 [*bis*]; VI, 25. 27; IX, 15. 20. 24; X, 52; XI, 2. 3; XIV, 72) se partageant le reste par parties égales (15 et 16).

ὅ ἐστιν 6 fois, et nulle part dans le N. T., si ce n'est peut-être trois fois. C'est ainsi que Mc. explique les mots étrangers : III, 17; VII, 11. 34; XII, 42; XV, 16. 42. *Wg.* attribue tous ces cas à sa troisième source, le rédacteur, et cela est en effet très naturel. Il faut toutefois noter que les mots à expliquer se trouvent même dans des passages attribués par *Wg.* à ce prétendu rédacteur. La preuve de l'unité consiste dans l'emploi de mots à expliquer, soit dans M[2] (XV, 16. 42) soit dans Ev. (III, 17; VII, 11. 34; XII, 42).

περιβλέπομαι 6 fois, Lc. une fois. Ce mot est employé par Mc. pour le regard que Jésus jette autour de lui comme pour s'assurer des dispositions de ses auditeurs (III, 5. 34; X, 23, M[1]); (V, 32; IX, 8 [des disciples], M[2]), ou de l'état des choses (XI, 11, Ev.).

πολλά, pris adverbialement, 9 fois, dans s. Paul 4 fois. Ce terme est extrêmement caractéristique; or on le trouve dans Ev. (I, 45; III, 12; V, 43), dans M[1] (XV, 3), dans M[2] (V, 10. 23. 38; VI, 20; IX, 26).

συνζητέω, 6 fois, Lc. 2 fois. Dans Ev. (VIII, 11; IX, 10), dans M[1] (I, 27; XII, 28), dans M[2] (IX, 14. 16). Partage vraiment fraternel.

A ces mots choisis par Hawkins d'après un critérium spécial, il faut ajouter, d'après le même auteur :

οἰκία ou οἶκος sans indication du propriétaire, 7 fois, Mt. 5 fois. Dans Ev. (VII, 17. 24; IX, 28. 33; X, 10) et dans M[1] (II, 1; III, 20).

(1) J. Weiss, Ευθυς *bei Markus* (dans la *Zeitschrift für die Neut. Wissenschaft*, mai 1910, p. 124 ss.), compte 48 cas, qu'il réduit à 10, pour le Marc primitif, supposant que les autres ont été ajoutés depuis. Je crois inutile de discuter ces conclusions qui s'appuient en grande partie sur l'omission de εὐθύς dans *syrsin*.

ἤρξατο ou ἤρξαντο, 26 fois, dans Lc. 19 fois, dans Mt. 9 fois. Dans Ev. (I, 45; VI, 2. 7. 55; VIII, 11. 31. 32; X, 28. 32; XIII, 5); dans M² II, 23; IV, 1; VI, 34; X, 41; XI, 15; XII, 1; XIV, 65; XV, 8), dans M³ (V, 17. 20; X, 47; XIV, 19. 33. 69. 71; XV, 18), soit 10 fois, 8 fois et 8 fois. Quoi de plus clair pour l'unité (1)?

L'emploi de καί au lieu de δέ est un trait singulier de l'unité de Mc.

D'après les calculs de M. Hawkins, il n'emploie δέ que 156 fois, au lieu de Mt. 496 et Lc. 508. Il est vrai que Mc est plus court; néanmoins, en suivant la même proportion que les autres, il devrait avoir δέ environ 300 fois. Sa préférence pour καί se manifeste en ceci qu'il l'emploie 26 fois quand Mt. et Lc. ont δέ.

Dans l'édition WH. Mc. a 88 sections; 80 commencent par καί, 6 seulement ont δέ comme second mot, tandis que dans Mt. sur 159 divisions, 38 commencent par καί, 54 ont δέ comme second mot; dans Lc. les chiffres sont 145, 53 et 83. Mc. est donc beaucoup moins varié que Mt. et Lc.

2. *La syntaxe.*

Les principales particularités ont été relevées par MM. Swete et Hawkins. Mc. emploie volontiers εἶναι et ἐλθεῖν avec un participe. On trouve cette tournure dans M¹ (I, 6. 33. 39. 40; II, 3. 6; X, 32), mais aussi dans M² (V, 5; IX, 4) et dans Ev. (XIII, 13. 25; XV, 43).

Les participes sont multipliés. Dans M¹ (I, 31. 41) et dans M² (V, 25 s. sept participes!; XIV, 67; XV, 43).

Mc. emploie l'article avec l'infinitif ou une proposition. Dans M¹ (IV, 6), dans M² (I, 14; V, 4; IX, 23) et dans Ev. (XIV, 28).

L'emploi du présent historique est presque spécial à Mc., du moins à ce degré (2). M. Hawkins relève 151 cas, dont seulement 72 cas pour les verbes λέγει, λέγουσιν, tandis que Mt. sur 78 cas en a 59 pour ces verbes (plus ἔφη), plus 15 cas dans les paraboles où Mc. n'emploie pas le présent historique, et Lc. 4 ou 6 cas, plus 5 cas dans les paraboles. Cette proportion dans Mc. est donc vraiment extraordinaire. Et l'égalité de la répartition est peut-être encore plus remarquable. Sauf le ch. XIIIe qui est un discours et qui n'a qu'un cas, on trouve dans les autres chapitres ces faits :

(1) ἐπερωτάω dans Mc. 25 fois, dans Mt. 8 fois, dans Lc. 17 fois, répandu partout dans Mc., dans Ev. VII, 17; VIII, 23; IX, 11. 28. 32. 33; X, 2. 10; XIII, 3; dans M¹ VIII, 27. 29; X, 17; XI, 29; XII, 18. 28. 34; XV, 2. 4; dans M² V, 9; VII, 5; IX, 16. 21; XIV, 60. 61; XV, 44.

(2) M. Hawkins note dans sa seconde édition que le présent historique se trouve aussi 151 fois dans I *Regnor.* plus long d'environ un tiers. C'est d'ailleurs le fait d'un traducteur particulier, car le présent historique ne se trouve presque plus dans les derniers livres des Rois.

I λέγει ou λέγουσιν (5) (1) ἔρχεται (1) autres verbes (2); II (7) (2) (2); III, (6) (2 + συνέρχεται) (2); IV, (3) (») (3); V, (6) (4) (5); VI, (5) (2) (4); VII, (3) (») (4); VIII, (7) (1) (3); IX, (3) (») (2); X, (5) (2) (3); XI, (5) (3) (5); XII, (2) (1) (1); XIII, (1); XIV, (12) (5 + συνέρχονται) (5); XV, (1) (») (9 les actes de la passion); XV, (1) (1) (1).

On a déjà vu que ἔρχεται, ἔρχονται se retrouvent dans les trois sources de *Wg.*; il en est de même des autres emplois du présent.

Ce présent historique se continue parfois durant toute une petite péricope; voyez par exemple II, 3-10, et XV, 20-24. Or, dans ce dernier passage, *Wg.* ne distingue pas moins de cinq fragments alternants de M[1] et M[2].

Swete a noté certains cas où l'emploi du présent ou du parfait a pour but de mettre le lecteur en présence des faits, par exemple II, 1 (M[1]); XV, 47; XVI, 4 (M[2]) et XV, 44 (Ev.). Non moins remarquables sont les cas où l'imparfait est employé au lieu de l'aoriste. En toute rigueur l'action dont parle Mc. est passée; en mettant l'imparfait, temps qui marque une certaine simultanéité, on dirait qu'il pose l'action sous les yeux du spectateur (*Swete*). Or ces cas n'appartiennent pas seulement aux sources originales et pittoresques de *Wg.* X, 17 (M[1]); V, 18; XIV, 55 (M[2]); c'est aussi le fait du rédacteur auquel il refuse le don d'animer ce qu'il voit, VII, 17; XII, 41 (2).

D'autres fois, Mc. emploie les temps d'une manière plus conforme au bon usage de la langue, avec des nuances intéressantes. Citons IX, 15 de M[2], mais aussi VII, 35 et XV, 44 de Ev.

3. *Construction de la phrase.*

Trois particularités distinguent le style de Mc. : la construction se fait sans liaisons (*asyndeton*), ou elle change brusquement (*anacoluthe*), ou il y a redondance des termes (*pléonasme*).

a) *L'asyndeton.* Il se rencontre dans la narration (VIII, 19. 29 f.; IX, 24. 38; X, 27. 28. 29; XII, 24. 29; XIV, 3 f.) sans autre cachet que plus de rapidité. Dans un cas, XIV, 19, il produit un certain effet comme un silence dans la conversation quand on a touché un point délicat. Mais l'asyndeton se trouve surtout dans le langage parlé, et très spécialement dans le langage de Jésus. M. Hawkins (3) a indiqué une vingtaine de cas où Mc. omet toute liaison, tandis que tantôt Lc. tantôt Mt. mettant δέ, ou γάρ ou καί, ou οὖν. Dans le plus grand nombre de ces cas, l'omission a pour résultat de rendre le style plus rapide, et par suite

(1) Le premier chiffre entre parenthèses indique λέγει ou λέγουσιν; le second ἔρχεται ou ἔρχονται; le troisième, les autres verbes.

(2) Cf. surtout V, 18 : καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον, παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθείς et VII, 17 : καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον... ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταί.

(3) *Op. laud.*, p. 137, d'après M. Allen.

plus expressif. L'effet obtenu est parfois assez saisissant. Jésus s'exprime alors avec une sorte d'*imperatoria brevitas;* il n'y a pas de raisonnement appuyé sur telle considération, mais une affirmation venant d'autorité, ou, s'il y a raisonnement, il est plus pressant. Par exemple, v, 39 τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν (Mt. IX, 24; Lc. VII, 52 γάρ); X, 14 ἄφετε τὰ παιδία... μὴ κωλύετε αὐτά (Mt. XIX, 14; Lc. XVIII, 16 καί); XII, 27 οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν... (Lc. XX, 38 δέ), et ce qui est propre à Mc., si net et si cinglant : πολὺ πλανᾶσθε; XIII, 7 δεῖ γενέσθαι (Mt. XXIV, 6; Lc. XXI, 9 γάρ); XIV, 6 καλὸν ἔργον ἠργάσατο (Mt. XXVI, 10 γάρ).

Les *asyndeta* se rencontrent un peu partout. Si on les répartit dans les différentes sources de *Wg.* on trouve le plus grand nombre dans le plus ancien document, ce qui est assez naturel, puisqu'il se compose surtout des récits les plus brefs par opposition à ceux qui sont plus détaillés. D'ailleurs ils ne sont point étrangers aux deux autres documents. On trouvera la proportion en note (1).

Il faut noter encore que les *asyndeta* dans le style narratif sont encore plus fréquents dans Mt. et dans Jo. La caractéristique de Mc., ce sont donc les *asyndeta* dans les paroles rapportées. Or les paroles rapportées dans l'évangile de Mc. ne sont point des discours où la période liée serait de rigueur, mais de brèves sentences, et même si un certain nombre de ces paroles est uni pour former un discours, comme dans le chapitre XIII, leur aspect individuel n'en est pas sensiblement modifié. Il est de la nature de ces paroles de n'être point cousues ensemble. Mc. a donc sur ce point conservé plus fidèlement l'aspect primitif d'une conversation.

b) *Les anacoluthes.*

C'est encore une figure qui rappelle le langage parlé. Une phrase commencée, il faut bien que l'orateur la finisse, sauf à brusquer le dénouement s'il est difficile de trouver une fin qui corresponde exactement au début. L'anacoluthe est du moins le défaut de ceux qui écrivent vite, et que la pensée préoccupe plus que la forme. S. Paul en fournit de nombreux exemples. Ils ne sont pas rares dans s. Marc.

Toutes ces anacoluthes n'ont pas le même aspect. C'est d'abord un simple embarras de construction, comme IV, 31 s., où la phrase est un peu embrouillée, et peut-être aussi VII, 19. Dans X, 29. 30, il semble que l'anacoluthe ἐὰν μὴ λάβῃ indique qu'une affirmation plus solennelle est sous-entendue. Dans XII, 19, l'embarras du style est le reflet d'une situation compliquée, difficile à exposer. Dans XII, 38-40, le change-

(1) Parties narratives : M[1] VIII, 29[b]; XII, 24. 29; XIV, 3[b]; M[2] IX, 24; XIV, 19; Ev. VIII, 19; IX, 38; X, 27. 28. 29. — Dans les paroles ou discours : M[1] I, 27; II, 21; III, 35; IV, 28; X, 14. 25; XII, 9. 20. 23. 27. 26. 36. 37; XIII, 33. 34; XIV, 6; M[2] V, 39; XIV, 41; XVI, 6; Ev. VIII, 15; XIII, 6. 7, 8[b]. 8[c]. 9; XIV, 8.

ment οἱ κατέσθοντες met plus directement en vedette ceux que Jésus entend blâmer.

Enfin il est des cas où l'anacoluthe exprime admirablement le mouvement de la pensée, l'idée nouvelle qui se présente à l'esprit. Par exemple v, 23 où Jaïre angoissé interrompt l'exposition de l'état de sa fille pour recourir à la prière; vi, 8 s. où le discours indirect éclate en discours direct dans la flamme de l'exhortation; xi, 32 qui rend si bien l'embarras des sanhédrites au moment où ils vont commettre une fausse manœuvre; xiv, 49 où les décrets divins entrevus jettent une lumière sur la situation. Ce dernier endroit est méconnu par *Wg.* qui attribue à l'évangéliste seulement : ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί. Néanmoins on retrouve des anacoluthes dans les trois documents qu'il a distingués (1).

c) *Pléonasmes.* — N'est-il pas étrange qu'un style aussi rapide que celui de Mc., qui évite les liaisons, qui termine ses phrases brusquement, soit en même temps caractérisé encore plus nettement par une certaine redondance des termes? Le fait est néanmoins très certain, et cette union de deux caractères si opposés ne s'explique, semble-t-il, que parce que le style de Mc. est surtout un style populaire et le plus souvent parlé. Au contraire, l'art qui retranche les mots inutiles ajoute ceux qui donnent plus de cohésion au discours. Il faut aussi tenir compte de la précision du conteur qui tient à garder aux choses leurs contours et leurs couleurs, car il les envisage en elles-mêmes et non pas seulement comme des éléments combinés en vue d'une impression globale ou d'une preuve.

D'ailleurs on ne saurait ranger toutes les expressions plus pleines de Mc. dans la catégorie des simples pléonasmes.

On peut regarder comme des pléonasmes parfaitement justifiés par le génie de la langue les négations redoublées. Ce cas est cependant particulièrement frappant dans Mc.

οὐκ... ουδείς, οὐδέν iii, 27; v, 37; vi, 5; xii, 14; xiv, 60. 61; xv, 4; οὐκέτ' οὐδείς v, 3; vii, 12; ix, 8; xv, 5.

μηκέτι... μηδέ ii, 2.

μηκέτι... μηδείς xi, 14.

μή... μήδε (ou μήτε) iii, 20.

οὐδενὶ οὐδέν xvi, 8.

οὐκέτι οὐ μή xiv, 25.

μηδενὶ μηδέν i, 44.

Ces 17 cas ne sont pas sans intérêt, d'autant que Hawkins n'en relève

(1) M[1] xi, 32; xii, 19; M[2] v, 23; Ev. iv, 31 s.; vi, 8 s.; vii, 19; x, 29 s.; xii, 38-40.

que 3 dans Mt. et 8 dans Lc. Ils sont répartis dans les trois documents de *Wg*. (1).

Un autre pléonasme de l'ordre grammatical, et qui méconnaît la vraie valeur des formes, ce sont les expressions ἐκ παιδιόθεν ix, 21 (Mc. seul) ou ἀπὸ μακρόθεν (v, 6; viii, 3; xi, 13; xiv, 54; xv, 40).

D'autres expressions ressemblent assez à de véritables pléonasmes :

ii, 25 χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν.

iii, 26 οὐ δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.

iv, 2 καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς... καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

iv, 5 τὸ πετρῶδες ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν.

v, 15 τὸν δαιμονιζόμενον... τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα.

vii, 15 ἔξωθεν... εἰσπορευόμενον.

vii, 21 ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας.

vii, 33 ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν.

ix, 2 κατ' ἰδίαν μόνους.

xiv, 1 τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα.

xiv, 43 εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος.

xiv, 61 ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν.

xv, 26 ἡ ἐπιγραφή... ἐπιγεγραμμένη.

Mais dans ces cas mêmes la redondance n'est pas sans appuyer utilement sur l'idée; d'autres tournures en apparence pléonastiques complètent vraiment la pensée.

i, 42 ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθερίσθη.

iv, 39 σιώπα, πεφίμωσο.

iv, 40 τί δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;

v, 19 εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σούς.

v, 39 τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε;

vi, 4 ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.

viii, 17 οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;

xiv, 6 ἄφετε αὐτήν. τί αὐτῇ κόπους παρέχετε;

xiv, 15 ἀνάγαιον... ἐστρωμένον ἕτοιμον.

Assez souvent il s'agit de marquer une précision :

Par rapport au temps :

i, 32 ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος.

i, 35 πρωῒ ἔννυχα λίαν.

xvi, 2 λίαν πρωΐ... ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.

Quelquefois avec une allusion mystérieuse aux derniers temps :

ii, 20 τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

x, 30 νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (par opposition à l'autre éon).

xiii, 29 γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.

(1) M¹ xii, 14; xv, 4; xv, 5; ii, 2; iii, 20; xiv, 25; i, 44; M² v, 37; xiv, 60. 61; v, 3; xvi, 8; Ev. iii, 27; vi, 5; vii, 12; ix, 8; xi, 14.

Par rapport au lieu :

I, 28 πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τ. Γ.

I, 38 ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις.

I, 45 ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις.

D'autres fois enfin les pléonasmes, au lieu d'alourdir un peu la phrase, lui donnent un relief saisissant, soit comme traits pittoresques, soit pour ne laisser aucune échappatoire, soit comme expression de sentiments intérieurs :

V, 19 ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.

V, 23 ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ.

VI, 25 εὐθὺς μετὰ σπουδῆς.

X, 22 ὁ δὲ στυγνάσας... ἀπῆλθεν λυπούμενος.

XII, 14 ἔξεστιν... δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;

XII, 44 πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

XIV, 30 σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτί.

XIV, 68 οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις.

Ces derniers cas, qui sont les plus intéressants, et un reflet animé des circonstances, se retrouvent dans toutes les couches de *Wg.* (1).

Enfin M. Allen (*Expository Times* [1902], XIII, 328 ss.) a noté certaines redondances qu'il regarde comme des preuves que Mc. est traduit de l'araméen. Sans aller si loin, on peut y voir des indices du génie sémitique, surtout lorsque le verbe semble compléter le substantif :

V, 12 πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

VI, 3 ὧδε πρὸς ἡμᾶς.

VII, 13 τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε.

XIII, 19 ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός.

XIII, 20 διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο.

XIV, 18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων.

4. *Le style.*

Chaque écrivain a sa manière de présenter les choses. Tout biographe doit mettre en scène son héros. Mais il peut chercher à l'expliquer, ou laisser parler les faits. Marc a pris ce dernier parti. Renonçant à les gloser, il était tenu de les mettre dans un tel relief qu'ils parlassent assez d'eux-mêmes. Et c'est ce qu'il a fait d'une façon supérieure. Ce côté de son génie a été reconnu depuis longtemps. Mais il a un autre aspect qu'on n'a pénétré que récemment. Cet auteur, dont les récits sont si vivants, compose d'après des schèmes très simples et les effets qu'il obtient, effets qui sortent de la nature, sont produits par des formules presque stéréotypées. C'est dans ce contraste que gît l'originalité et le style propre de Marc, et c'est ce qu'il faut voir d'après les textes.

(1) M[1] X, 22; XII, 14; M[2] V, 19. 23; VI, 25; XIV, 30. 68; Ev. XII, 44.

Quand Marc raconte, et c'est uniquement des récits qu'il est ici question, on entre en contact avec les personnes tant il sait les animer. La manière dont elles se présentent, un geste, une parole, nous font assister à l'action. On voit comment les choses se sont passées, on pénètre dans les sentiments des personnages. Il va sans dire que les scènes sont très simples, comme les acteurs, et que les sentiments sont très peu variés. En soi, ce don n'oblige pas de conclure à la réalité des faits. Il n'est pas besoin d'avoir été témoin oculaire pour créer des personnages et pour donner à leurs actes le mouvement et la vie. Nous savons très souvent ce que faisaient les damnés en parlant à Dante, et le groupe qu'ils formaient avec les deux poètes se dessine très nettement. Mais dans son poème il est impossible de méconnaître l'art qui a disposé ces groupements et ces scènes. L'imagination a suppléé à la réalité, ou plutôt elle a combiné avec une richesse infinie des détails en eux-mêmes très naturels. Ce n'est pas évidemment le cas de Marc. L'indigence de son imagination ressortira très clairement du caractère stéréotypé de ses schèmes. Les traits qu'il a esquissés se retrouvent çà et là non comme des touches destinées à un effet d'ensemble, mais comme des souvenirs réels qui se sont accrochés à la mémoire. Ce sont des faits qui n'ajoutent rien à la leçon morale, ou apologétique; ils ne rendent pas le miracle plus étonnant, ils ne rehaussent pas la personnalité de Jésus; ils sont dans le récit, parce qu'ils ont été dans la nature. Pour bien apprécier la valeur de certaines précisions, il faut se rappeler l'indifférence des écoles juives pour ce qui n'est qu'un fait. On indiquera ici les plus remarquables de ces traits, en distinguant ceux qui sont surtout à l'extérieur des faits (A), et ceux qui aident à comprendre les sentiments des personnages (B). Une explication détaillée ferait double emploi avec le commentaire.

A) I, 19. 20. 29. 33; II, 3 s. 14. 23; III, 9. 20. 32; IV, 1. 38; V, 6. 15. 32. 42; VI, 3. 28. 31. 33. 39. 40. 48; VII, 30. 33; VIII, 14. 24; IX, 3. 14. 15. 20. 26; X, 17. 46. 50; XI, 4. 7. 13. 16. 20; XI, 41; XIII, 1; XIV, 3. 13. 40. 51. s. 54. 68; XV, 8. 21. 36.

B) I, 41; III, 5. 34; VI, 20. 25. 34; VIII, 2. 12. 32. 33; IX, 19. 36; X, 14. 16. 22. 23. 27. 32. 41; XI, 11; XV, 43.

Les exégètes qui n'ont pas perdu tout sens esthétique reconnaissent à l'envi le charme des tableaux de Marc. M. Wendling est un de ceux-là. On peut seulement s'étonner qu'il attribue à l'évangéliste, c'est-à-dire, d'après lui, à un compilateur qui ne sait qu'imiter, et mécaniquement, et maladroitement, des traits aussi peu suspects que ceux qu'on rencontre dans les meilleures parties de Mc. Par exemple III, 9 ce bateau dont il ne sera plus question et qu'aucun auteur n'aurait mis là si ce n'est pour rappeler un fait caractéristique; VI, 3 « le charpentier » en parlant de Jésus, avec l'indication de sa mère et de ses frères; VI, 48 Jésus faisant

mine de passer; VII, 30 la jeune fille jetée sur son lit; VII, 33 le geste de Jésus pour guérir le sourd-bègue; VIII, 14 les disciples qui n'avaient pris qu'un pain; VIII, 24 l'impression étrange de l'aveugle guéri; XI, 13 le mouvement de Jésus vers le figuier, ou encore X, 32 le mouvement de Jésus précédant ses disciples. Et, encore une fois, l'art pourrait imiter la nature. Mais il s'agit ici de faits dont l'ensemble ne saurait même être contesté (1). Cette manière de les raconter, n'étant pas l'invention de génie d'un grand artiste, décèle un souvenir assez précis de la réalité vécue pour qu'on en attribue la première esquisse à un témoin oculaire.

Nous avons déjà dit que l'inexpérience de l'écrivain se touche du doigt quand on a reconnu comment ces scènes si vivantes ont été jetées dans le moule d'une pensée très simple, incapable de varier ses procédés. Ce sujet, esquissé par M. Jean Weiss, a été repris par M. Wendling. Le schématisme est facile à constater soit dans le plan des tableaux, soit dans certaines tournures.

Il va de soi que deux scènes semblables, comme les deux multiplications des pains, sont tracées d'après les mêmes lignes. C'est même le seul cas où M. Wendling me semble avoir prouvé d'une manière décisive que l'auteur qui a raconté la seconde multiplication avait déjà sous les yeux le récit de la première. Pour nous rien d'étonnant, puisque nous admettons que c'est le même auteur. On s'explique aussi assez naturellement la ressemblance entre les multiplications des pains et la cène, surtout dans les gestes de Jésus, prenant le pain, rendant grâces, le brisant.

Ce qui est vraiment plus étrange, c'est que deux miracles d'une nature différente soient écrits sur le même patron.

Voici par exemple le sourd-bègue et l'aveugle de Bethsaïda (2) :

VII, 32 Καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον,	VIII, 22 Καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλόν,
καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα.	καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἅψηται.
33 καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν	23 καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης,
ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ	
καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ,	καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ,
34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ·	ἐπηρώτα αὐτόν· εἴ τι βλέπεις; καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν...

(1) Cf. ch. VII.
(2) WENDLING, *Die Entstehung...*, p. 77.

35 ... καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.	25 καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.
36 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν.	26 καὶ ἀπέστειλεν αὐτόν... λέγων· μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς.

Sans voir avec M. Wendling une imitation dans la rencontre des deux ἀναβλέψας dont chacun a une portée toute différente, il faut bien reconnaître le parallélisme des deux récits. D'après *Wg.* l'auteur est l'évangéliste, qui s'est répété mécaniquement. Mais ce savant lui-même a signalé beaucoup d'autres cas de parallélisme stéréotypé, et s'il lui plaît de dire que l'imitation y est beaucoup plus originale parce que l'auteur est M², son poète, c'est là une appréciation tout à fait subjective qui ne s'impose pas.

Voici quelques cas :

I, 25 Καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·	IV, 39 Καὶ... ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ
φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ...	καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο.
27 Καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες,	41 Καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς λέγοντας·	καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους·
τί ἐστιν τοῦτο;...	τίς ἄρα οὗτός ἐστιν,
καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις	ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα
ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.	ὑπακούει αὐτῷ;

Ces rapprochements constatés entre un exorcisme et une tempête apaisée, on sera beaucoup moins surpris de rencontrer un parallélisme encore plus étroit entre deux exorcismes. Comparer I, 23. 24. 25. 26. 27 et V, 2. 7. 8. 13. 20. Le second cas est plus développé, mais les expressions les plus caractéristiques sont semblables. Un auteur a le droit de s'imiter lui-même ; si l'on avait affaire à un second auteur, il serait difficile de lui accorder le don de l'originalité.

Ce ne sont pas seulement les miracles qui suivent la même marche. Voici pour la prédication :

I, 21 Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ·	VI, 1 ... καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ...
καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.	2 καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ·
22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ....	καὶ οἱ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες·
27 Καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες,	
ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς λέγοντας·	
τί ἐστιν τοῦτο;	πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ
διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν;	
καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις	καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν
ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.	αὐτοῦ γινόμεναι;

Il est difficile de ne pas reconnaître le même auteur. Si le second passage est d'un imitateur-compilateur comme le veut *Wg.*, d'où a-t-il emprunté le trait si naturel qui suit au v. 3?

Mais voici peut-être l'exemple le plus étrange de ce parallélisme du récit :

XI, 1 ... ἀποστέλλει δύο	XIV, 13 Καὶ ἀποστέλλει δύο
τῶν μαθητῶν αὐτοῦ	τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
2 καὶ λέγει αὐτοῖς·	καὶ λέγει αὐτοῖς·
ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην	ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν,
τὴν κατέναντι ὑμῶν,	καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος
καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν	κεράμιον ὕδατος βαστάζων·
εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὃν	
οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν·	
λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε·	ἀκολουθήσατε αὐτῷ,
3 καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ·	14 καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε
τί ποιεῖτε τοῦτο;	τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι ὁ
εἴπατε·	διδάσκαλος λέγει·
ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει,	ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμά μου;
4 καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον	16 καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ
πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν...	ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον
καὶ λύουσιν αὐτόν...	καθὼς εἶπεν αὐτοῖς....
6 οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς	
εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.	

Ici du moins *Wg.* attribue les deux récits au même auteur. Mais comme cet auteur est M², il n'y a plus de décalque, il y a un nouvel emploi du schème libre et original. N'est-ce pas une gageure? y a-t-il une différence quelconque entre ces deux cas et celui du sourd-bègue avec l'aveugle de Bethsaïda?

Il faut bien plutôt reconnaître qu'il y a là une manière qui se retrouve en plusieurs endroits de l'évangile et avec des applications variées. De ce fait on doit conclure à l'unité d'auteur, du moins pour les récits, et, en combinant cette véritable pénurie de procédés littéraires avec la vie qui anime chaque récit, reconnaître le style du témoin oculaire peu cultivé, qui récite tout ce qu'il sait sur le même thème. Et par conséquent la couleur et la vie ne sont pas des produits de son imagination, mais des reflets de la réalité.

Cette impression se fortifie encore si l'on note comment les tournures elles-mêmes sont stéréotypées.

Un des traits propres à Marc, c'est ce regard que Jésus promène autour de lui, comme pour sonder les dispositions de ses auditeurs. Or cet effet, assez saisissant, est obtenu presque toujours, nous l'avons déjà dit,

par le même verbe περιβλέπομαι. C'est d'après le contexte qu'il faut voir si le regard de Jésus est chargé de menaces ou d'encouragements (III, 5. 34; V, 32; X, 23; XI, 11). On trouve seulement la variante ἐμβλέπω, quand le regard pénètre dans l'âme : X, 21 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ; X, 27 ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς.

Lorsque Jésus veut donner un enseignement, il « appelle », προσκαλεῖται.

III, 13 προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, et προσκαλεῖται encore VI, 7.

III, 23 προσκαλεσάμενος αὐτούς et le même participe encore VII, 14; VIII, 1. 34; X, 42; XII, 43; XV, 44 (de Pilate) (1).

Quand cet enseignement est confidentiel et réservé aux disciples, les choses se passent dans une maison dont le propriétaire n'est pas autrement désigné (2).

VII, 17 καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου.

IX, 28 καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον...

IX, 33 καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος...

X, 10 καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν... ἐπηρώτων αὐτόν.

D'autres fois encore on est isolé parce qu'on est en route :

VIII, 27 ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα...

IX, 33 τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; cf. v. suivant.

X, 32 ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ.

A l'inverse, l'empressement des foules est marqué d'une manière encore plus monotone. Le mot de foule, ὄχλος, ne se retrouve pas moins de 37 fois (3) pour désigner ce groupement anonyme qui se formait autour de Jésus, qui l'écoutait volontiers, qui lui demandait des miracles, et qui l'abandonna au dernier moment, sans que Marc ait indiqué les causes de ce revirement soudain. Quelques vers d'Aristophane nous font comprendre les passions, les prétentions, la vulgarité, la sottise, les bonnes intentions du bonhomme Démos; dans *Jules César* on suit d'instant en instant comment le peuple est remué et changé par la harangue d'Antoine. Rien de semblable dans Marc. La foule se forme comme par enchantement, — ce qui est d'ailleurs un trait parfaitement réel en Orient, où l'on vit beaucoup dehors et sans occupation active, — on s'éloigne d'elle ou on la renvoie, sans y réussir toujours, pour gagner des lieux déserts où elle suit encore (4) :

I, 35 καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον.

I, 45 ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις.

(1) WENDLING en fait même un terme propre à Ev. Cependant lui-même recule pour X, 42, et il faudrait faire de même au moins XV, 44.

(2) J. WEISS, *Das älteste...*, 116.

(3) XIV, 43 est un cas particulier.

(4) J. WEISS, *l. l.*, 116.

vi, 31 δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον, et vi, 32.

iii, 7 ἀνεχώρησεν.

iv, 36 καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον.

viii, 13 καὶ ἀφεὶς αὐτούς.

vi, 45 ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον.

vii, 17 ἀπὸ τοῦ ὄχλου.

vii, 33 ἀπὸ τοῦ ὄχλου.

Il faut concéder à M. J. Weiss que Marc dispose de bien peu de couleurs, qu'il a peu d'imagination et n'a pas le don de l'invention créatrice; mais comment le même savant peut-il conclure que les traits qui animent ces schèmes font l'impression d'être artificiels (1)? C'est exactement le contraire qu'il faut dire. Marc est incapable d'exprimer les sentiments des foules; il rend plus que sobrement et toujours de la même manière ceux des disciples et de Jésus. Et cependant il se trouve dans ses récits des traits expressifs, des faits insignifiants mais tout à fait en situation, des poses saisies, dirait-on, d'après nature. Ces deux caractères, inconciliables en apparence, ne sont-ils pas la preuve que ces récits ont été parlés par un témoin oculaire, plus apte à retenir certains détails plastiques des scènes qu'à esquisser la psychologie des acteurs? Il dit ce qu'il a vu, et il le dit toujours sur le même thème et de la même façon.

Il faut insister sur certains aspects secondaires qui complètent bien la physionomie de ce style. Marc ne sait pas préparer ses narrations. Au lieu de présenter ses personnages, de prendre les choses d'un peu haut pour n'avoir pas à se reprendre, il est pour ainsi dire dominé par les faits. Il les suit, tels qu'ils se présentent à sa vue, sauf à donner les explications nécessaires lorsqu'il s'aperçoit qu'il en est besoin, ou lorsque la marche des choses l'exige. De là de nombreuses parenthèses :

i, 16 ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς.

iii, 21 ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.

v, 2 ss., le démoniaque apparaît, puis sa misère est décrite.

v, 8 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ.

v, 28 ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἅψωμαι...

v, 42, la fille de Jaïre marche... c'est qu'elle avait douze ans!

vi, 14 φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

vi, 17 ss., suite d'explications qui remontent de cause en cause.

vi, 31 ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί...

vii, 3 s., explication sur les usages des Pharisiens.

x, 22 ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.

xi, 13 ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.

xiv, 2 ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ...

(1) J. Weiss, *l. l.*, p. 118, *ein gekünstelter Eindruck.*

xiv, 66, nous apprenons par opposition que Jésus était jugé dans une chambre haute.

xv, 3, les accusations des adversaires de Jésus ne sont mentionnées que lorsqu'elles déterminent une question de Pilate.

xv, 40, explication de la présence des saintes femmes.

xvi, 4, Mc. dit que la pierre est grosse au moment où cela fait impression sur les femmes.

xvi, 8 ἐφοβοῦντο γάρ...

A propos des pléonasmes, nous aurions pu citer une certaine manière large de parler qui reprend les choses dans les mêmes termes. Si on l'a réservée jusqu'ici, c'est qu'elle est un des indices les plus sûrs du style populaire spécialement dans les récits.

En voici des exemples :

ii, 6 ss. ἦσαν δέ τινες... διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν...
ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς... ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς...
τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

ii, 15 ss., beaucoup de publicains et de pécheurs... voyant qu'il mange avec les pécheurs et les publicains,... pourquoi mange-t-il avec les publicains et les pécheurs?

ii, 19 : peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux? tant qu'ils ont l'époux avec eux ils ne peuvent pas jeûner.

vi, 31 s., l'exécution du projet dans les mêmes termes que le projet.

vi, 35 καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς... γενομένης... καὶ ἤδη ὥρα πολλή.

ix, 11 s., la venue d'Élie ; répétitions.

ix, 38 ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν... ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν...

xi, 28-33 ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ... ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ... ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ.

xii, 41-43, « jeter dans le tronc ». Le mot βάλλω ne revient pas moins de sept fois.

xv, 44 ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν... ἐπηρώτησεν... εἰ ἀπέθανεν.

Dans ce dernier cas, un grand nombre de témoins du texte, étonnés de cette simplicité, ont ajouté πάλαι. Pilate apprenant que Jésus était mort ne demandait pas s'il était mort, mais s'il était mort depuis longtemps. Marc avait cependant indiqué une nuance par l'emploi de l'aoriste après le parfait, comme il y en a une dans l'emploi du verbe composé :

xvi, 3 τίς ἀποκυλίσει... τὸν λίθον... ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος.

Ces derniers exemples sont donc moins caractéristiques; les autres montrent assez à quel point Mc. se souciait peu de varier son style. Cette simplicité ne rappelle que de très loin la grande manière épique des discours rapportés textuellement; elle est plutôt toute populaire.

CHAPITRE V

LE CARACTÈRE SÉMITIQUE ET SPÉCIALEMENT ARAMÉEN DE L'ÉVANGILE DE S. MARC (1). — SES LATINISMES.

Le sémitisme de Marc doit être examiné avant ses latinismes.

Cette étude, fort délicate, a un intérêt considérable.

Il s'agit d'abord de classer à sa place un écrit d'une haute valeur, de déterminer dans quelles proportions il se rattache à la langue hellénistique commune, et dans quelle mesure il est affecté par l'origine nationale de l'écrivain. C'est sur ce terrain spécialement que la lutte s'est engagée entre ceux qui admettent et ceux qui excluent le plus possible l'influence sémitique.

Les partisans de l'influence sémitique, persuadés que le texte grec ne représente qu'imparfaitement les paroles authentiques de Jésus, prononcées en araméen, estiment naturellement qu'on ne les comprendra bien que lorsqu'on aura retrouvé, sous l'adaption grecque, le son primitif des paroles araméennes.

Enfin il importe de savoir si le second évangile est un écrit original ou une traduction, et comme nul ne nie entièrement son originalité, s'il a suivi des sources sémitiques orales ou écrites. Personne ne doute aujourd'hui que Jésus se soit exprimé en araméen, qui était la langue courante du peuple, mais certains savants ont soutenu que les premiers écrivains qui ont recueilli ses paroles ont tenu à donner à leur œuvre la sainteté de la langue sacrée qui était encore l'hébreu.

Il est donc indispensable de ne pas s'en tenir au concept général de sémitisme, mais de distinguer avec toute la précision possible ce qui est tournure hébraïque et ce qui est tournure araméenne. Malheureusement une littérature araméenne tout à fait contemporaine de Jésus

(1) La question n'a été traitée jusqu'à présent qu'à propos du N. T. en général, sauf les citations relatives à Mc. Pour un original hébreu de la tradition évangélique, RESCH, *Agrapha,* 2e éd., 1906, et CHAJES, *Markus-Studien,* Berlin, 1899. — M. Dalman a été le premier à essayer de distinguer nettement les éléments hébreux et les éléments araméens, dans *Die Worte Jesu,* I, 13-57. Il n'a étudié d'ailleurs que quelques cas. La revue la plus complète est celle de Wellhausen, dans *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 14-43. Il ne tient pas assez compte des cas relevés dans les papyrus, mais il a un sens très exercé de la philologie sémitique. Les néo-hellénistes sont surtout MM. Deissmann et Moulton. La grammaire de M. J.-H. Moulton, I, *Prolegomena,* contient les observations les plus précises. Voir aussi les autres grammaires récentes, Blass, Boatti, etc.

nous fait complètement défaut. M. Dalman a eu raison de mettre en garde contre l'emploi des Targums pour la connaissance de cette langue, parce qu'ils sont saturés de tournures hébraïques; mais la langue des rabbins sur laquelle il s'appuie çà et là ne peut être non plus regardée comme une source très pure. Les parties araméennes de Daniel et d'Esdras, les papyrus d'Assouân, fournissent des points de comparaison qui ne peuvent pas être négligés, car il est bien malaisé de déterminer le dialecte des Galiléens au temps de Jésus. Pour ce qui regardait les idées, la Loi, l'histoire, les récits, il n'y avait sans doute qu'une langue araméenne littéraire, qui devait correspondre à celle de Daniel au moins en partie.

S'il s'agit d'hébraïsmes, il faut encore distinguer ceux qui viennent directement de l'hébreu, ou ceux qu'un juif, même parlant grec très correctement, même ignorant l'hébreu, pouvait tenir du commerce des Septante. Selon la comparaison de Blass, un hélléniste juif s'inspirait de la Bible grecque et en reproduisait les tours; il ne lui devait pas moins qu'un hélléniste puriste pouvait devoir aux attiques qu'il lisait assidûment.

Il faut donc tenir compte de plusieurs éléments pour apprécier le caractère et les origines de la langue du N. T., et spécialement de celle du second évangile.

Il faut surtout distinguer deux questions : Quel est le caractère de la langue de Marc? et : le second évangile accuse-t-il par sa langue l'emploi de sources écrites? La solution de la seconde question dépend en partie de celle qu'on aura donnée à la première. Elles sont cependant distinctes, et il y a intérêt à les traiter séparément.

A. *Le caractère sémitique, hébreu ou araméen de l'évangile de Marc.*

Parmi les tournures sémitiques, les unes, et c'est le plus grand nombre, sont communes à l'hébreu et à l'araméen, d'autres sont propres à chacune de ces langues. Nous examinerons d'abord celles qui sont propres à l'hébreu. Lorsque nous aurons prouvé que Mc. n'a aucunement le caractère hébraïsant, à juger d'après les tournures propres à l'hébreu, nous envisagerons toutes les autres traces de sémitisme sous l'angle de l'araméen. Ce procédé est assurément légitime, puisque Jésus, tout le monde le concède, a parlé en araméen, et que l'araméen était la langue maternelle des apôtres et de la catéchèse primitive.

1. — *Tournures prétendues hébraïques.*

On a prétendu relever dans Marc un certain nombre de tours exclusivement hébraïques.

1) καὶ ἐγένετο avec un verbe, ce qui rappelle l'hébreu : ויהי ... ויזבח (*I Sam.* I, 4 et *passim*). Voici les cas de Mc : I, 9 καὶ ἐγένετο... ἦλθεν...;

II, 15 καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν...; II, 23 καὶ ἐγένενο αὐτόν.. παραπορεύεσθαι... IV, 4 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν...

Mais M. Moulton (*l. l.*, 16 s.) a fait remarquer que la tournure la plus hébraïque eût été καὶ ἐγένετο καὶ ἦλθεν qui précisément ne se trouve pas dans Mc. Le verbe ἐγένετο suivi de l'infinitif était suffisamment grec; cf. P. Par. 49 (IIe s. av. J.-C.) γίνεται γὰρ ἐντραπῆναι; c'est le cas de Mc. II, 15 et II, 23. La tournure καὶ ἐγένετο ἦλθεν (I, 9 et IV, 4) peut avoir été aussi une forme de narration populaire : « et il arriva »... Quoi qu'il en soit, c'est plutôt une réminiscence des LXX qu'une traduction littérale, puisque Lc. emploie 38 fois καὶ ἐγένετο, souvent même suivi de καί avant le second verbe.

2) ἐν τῷ avec l'infinitif. Cette tournure se trouve souvent dans les LXX pour traduire l'infinitif précédé de בְּ. Elle manque d'après Dalman (*l. l.*, 27) dans l'araméen parlé. Cependant ce savant cite la tournure analogue; כְּ avec l'inf., Dan. VI, 21, ce que Théodotion a traduit : ἐν τῷ ἐγγίζειν. Il n'y a d'ailleurs qu'un cas dans Mc. IV, 4, ἐν τῷ σπείρειν, et un cas dans Mt. (XIII, 4, par.), environ 25 cas dans Lc. Quoique Blass (*l. l.*, 242) dise cette tournure étrangère aux attiques, d'après Moulton (p. 14, n. 2 et 215 s.) elle se trouve 6 fois dans Thucydide, 26 fois dans Platon, 16 fois dans Xénophon, ensuite dans Polybe et dans les papyrus. D'ailleurs l'emploi de l'infinitif avec un article (13 fois dans Mc., plus une fois dans Mc. XVI, 9-20) est à peu près au même niveau dans Mc. et dans la pierre de Rosette.

3) L'hébreu emploie le verbe דבר à une forme personnelle suivie de לאמר. Cette tournure, qui ne se trouve pas dans l'araméen (1), semble expliquer Mc. VIII, 28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες et XII, 26 πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεὸς λέγων. On peut cependant comparer OP. 717 (Ier s. av. J.-C.), l. 2 : [ ] ψατο με λέγων, où la lacune doit être remplie ἠμείψατο; BU. 624, l. 15, 523, l. 5, etc.

4) On peut regarder comme un hébraïsme l'emploi du substantif pour fortifier l'idée du verbe : Mc. V, 42 ἐξέστησαν εὐθὺς ἐκστάσει μεγάλῃ. Quant à θανάτῳ τελευτάτω (Mc. VII, 10), c'est une citation de Ex. XXI, 17; cf. Mc. IV, 12, d'après Is. VI, 9 s. D'ailleurs cette tournure se trouve dans les papyrus : καὶ βεβαιώσει πάσῃ βεβαιώσει (BU. 427, l. 22 etc.).

5) εἰ dans εἰ δοθήσεται équivaut à l'hébreu אם dans le sens de « certes non », exprimant une sorte de serment. L'araméen n'a rien de semblable sauf les targums. C'est d'ailleurs le seul cas du N. T. où la tournure hébr. se soit conservée (sauf la citation du Ps. XLV, dans Heb. III, 11; IV, 3. 5); il est vraisemblable que c'est une réminiscence des LXX : Gen. XIV, 23 etc.

εἰ comme interrogation directe se trouve dans Mc. VIII, 23 εἴ τι

(1) On trouve cependant dans les papyrus d'Assouân לאמר... אמר.

βλέπεις; D'après Blass (*l. l.*, 265) cette tournure n'est pas classique; ce serait un hébraïsme rendant הֲ; on pourrait aussi bien parler d'aramaïsme; cf. Dan. III, 14, où הַצְדָא est rendu εἰ ἀληθῶς (*Théod.*, dans LXX διὰ τί). D'ailleurs cet usage est de la *koinè* (KÜHNER, II², 534, note 14).

Les hébraïsmes de Marc sont donc très peu nombreux, et ils s'expliquent aisément comme des réminiscences des LXX; encore ces réminiscences sont-elles beaucoup moins fréquentes que dans Lc. surtout. Si l'on songeait un instant à supposer à Mc. un original hébreu, il faudrait se rappeler que Lc., certainement écrit en grec, emploie souvent καὶ ἰδού qui n'est jamais dans Mc., qu'il emploie beaucoup plus souvent καὶ ἐγένετο suivi d'un verbe, et même avec la copule entre les deux, qu'il a des locutions comme ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς (XXI, 35), ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (XXII, 15)... On ne peut donc attribuer à Mc., au moins d'après sa langue, ni emploi d'une source hébraïque, ni usage notable du style des LXX (1).

Et de même Mc. emprunte peu de mots aux LXX. M. Hawkins a noté que des 71 termes qui lui sont particuliers par rapport aux autres synoptiques ou aux Actes, il y en a 31 qui ne se trouvent pas dans les LXX (2).

Marc n'est pas l'homme des livres.

2. — *Les aramaïsmes de Marc.*

On entre ici dans le vif d'une question controversée, d'où la nécessité de dire un mot de la méthode. Plus s'augmentent les collections des papyrus et des inscriptions, plus on voit diminuer le nombre des expressions que l'on était convenu de qualifier de grec biblique ou de sémitismes. A s'en tenir là, il n'y aurait presque plus rien de spécifiquement sémitique dans le N. T. Mais Wellhausen a eu raison de protester que la découverte dans un coin ignoré de la langue grecque, d'ailleurs si riche et si variée, d'une expression courante chez les Sémites, n'en changeait pas le caractère original.

C'est toujours cependant une preuve que l'expression était possible en grec, sinon toujours littéraire, et M. Moulton a bien précisé le point en nommant ces expressions « possibles, mais non pas dans le génie de la langue » (3), comme telle tournure employée par un traducteur novice, plus soucieux de rendre le texte littéralement que de donner à sa traduction le cachet de l'idiome. On doit donc assurément prendre à tâche de noter tous ces cas, sans renoncer à les qualifier de sémitismes quand ils relèvent davantage du génie des langues sémitiques, et qu'on les rencontre d'ailleurs sous la plume d'un Sémite.

(1) WELLHAUSEN, *Einleitung...*, 15 : *Biblische Phraseologie wol bei Matthäus und bei Lukas, aber nicht bei Markus.*

(2) *Horae synopticae,* 198 ss.

(3) *L. l.*, p. 76 : « possible, but unidiomatic ».

Dans ce problème déjà délicat, le Codex D (*Cantabrigiensis* ou *Bezae*) introduit une quantité perturbatrice. C'est en s'appuyant sur ce manuscrit que Wellhausen a relevé les aramaïsmes (ou simplement les sémitismes) les plus caractéristiques. Il en conclut qu'il témoigne d'un état du texte plus voisin de sa source araméenne, avant que les reviseurs ou les copistes aient achevé de le transformer en un grec plus pur. Nous avons vu ce qu'il fallait en penser (1). Les leçons de D seront donc citées dans ce qui suit pour leur intérêt textuel plutôt que comme des restes des aramaïsmes primitifs. En disant aramaïsmes, on n'exclut pas la présence en hébreu de tournures analogues; elle est plutôt supposée, sauf à indiquer ce qui n'est qu'araméen. Les aramaïsmes de Mc. regardent soit le style, soit la grammaire, c'est-à-dire la syntaxe des différentes parties des discours, soit les mots eux-mêmes.

Style. — Dans le style on peut comprendre l'emploi du parallélisme, avec les diverses lois du rythme des périodes, mais ce point est suffisamment touché dans le Commentaire (2).

Le genre des paraboles a de profondes racines dans l'emploi du *mâchâl* sémitique. Ce n'est pas ici le lieu d'insister (3). On rappellera seulement les formules d'introduction des paraboles, si semblables à celles des rabbins : Mc. IV, 26 οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος...; cf. *Mekilta* (éd. Weiss, p. 76) : « à quoi cela ressemble-t-il? à un roi... » (4) et Mc. IV, 30, l'interrogation, si fréquente dans les paraboles des rabbins.

Les autres sémitismes sont moins caractéristiques.

On a allégué les pléonasmes (5) de Mc., comme un trait sémitique que l'écrivain grec de s. Matthieu aurait élagué de son mieux. Il est difficile de dire dans quelle mesure cette plénitude d'expression, que nous avons vue très souvent justifiée, provient d'un tempérament sémitique. Un Attique aurait eu assurément plus de précision, et il est sûr en effet qu'il faut tenir compte de cet élément, sans oublier quelles sont les habitudes d'un narrateur novice.

A l'inverse, on pourrait regarder les *asyndeta* de Mc. comme des aramaïsmes. Il est vrai que Mc. n'imite pas la manière du Daniel araméen qui commence une phrase sans lien avec la précédente (6), mais on a vu combien souvent il lui arrive de ne pas lier les éléments du discours. L'hébreu connaissait cette tournure, surtout avec certains verbes, ou à l'impératif, quoique, d'une façon générale, il fût plutôt

(1) Cf. *Critique textuelle*, p. LVI.

(2) Cf. D. H. Müller, *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, 1908.

(3) *RB.*, 1909 et 1910, articles sur les paraboles.

(4) En hébreu.

(5) Voir plus haut, chapitre IV, p. LXIX ss.

(6) C'est ainsi que je comprends l'observation de Wellh., *l. l.*, p. 20.

polysyndeton (1). Mais l'araméen affecte assez souvent de juxtaposer les verbes sans les unir par la copule (2). Il y a donc là vraisemblablement un trait d'origine. Cependant cela ne va pas jusqu'à des tournures qu'on ne saurait justifier en grec. Par exemple Mc. x, 36 τί θέλετέ με ποιήσω ὑμῖν; x, 51 τί σοι θέλεις ποιήσω; xiv, 12 ποῦ θέλεις... ἑτοιμάσωμεν; xv, 12 (D) τί οὖν θέλετε ποιήσω ne sont pas contraires à l'usage grec; cf. βούλει σοι εἴπω; dans Platon (*Gorg.*, 521 D) (3). On serait sur la trace d'une véritable traduction si Mc. avait traduit deux participes araméens par deux présents au lieu de mettre le second verbe au participe. C'est ce que prétend Wellhausen (*l. l.*, 22) qui prend λαλεῖ βλασφημεῖ (ii, 7) dans le sens de λαλεῖ βλασφημῶν. Mais il est beaucoup plus simple de mettre un point d'interrogation après λαλεῖ.

Ce qui est certes peu grec, c'est d'employer si rarement les particules οὖν (quatre ou cinq fois), ἄρα (deux fois), μέν et δέ en opposition (trois fois) et de remplacer δέ par καί (4). Cet emploi de καί n'est point une contravention formelle à la syntaxe, et on peut croire qu'il était beaucoup plus fréquent chez les gens peu cultivés qui racontaient des histoires. Mais il n'en est pas moins un signe de construction sémitique, évité par Mt. et par Lc. dans une certaine mesure (5).

La simplicité de cette construction : deux verbes unis par καί, est si peu du goût des Grecs que plus d'une variante est venue du désir de l'éviter. Wellhausen a noté des cas où D a atténué la *parataxis*, d'autres où elle se trouve en D non dans le texte critique. Ces cas et d'autres ont été examinés plus haut (6).

Un verbe au passé dans le sens du présent serait très caractéristique d'une traduction littérale (7); cependant Wellh. lui-même (8) n'ose interpréter dans ce sens ἐβάπτισα (i, 8).

La construction périphrastique, c'est-à-dire le verbe être avec le participe, est généralement regardée comme aramaïsante. Ce n'est pas qu'elle n'ait été connue des Grecs qui même l'employaient plus volon-

(1) Kautzsch, § 154, note 1 et § 120, 2.

(2) Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, p. 92 s.

(3) Dans ὅρα μηδενὶ εἴπῃς (i, 44), ὅρα est presque une simple particule (*Moulton*, 124). Cf. encore τί θέλεις ἀπενένκω αὐτῷ; (BU. 38, l. 22).

(4) Voir ci-dessus, p. lxvi.

(5) Moulton, *l. l.*, p. 12. Pour ne pas revenir sur ce καί, on notera ici que la tournure de Mc. xv, 25 où l'on a voulu voir un pur sémitisme n'est pas sans analogies en grec. Cf. Xén. *An.* I, ii, 6 : ἐνταῦθα μειναν ἡμέρας ἑπτὰ καὶ ἧκε Μένων, ou le pap. Paris, 18 : ἔτι δύο ἡμέρας ἔχομεν καὶ φθάσομεν εἰς Πηλοῦσι.

(6) Cf. *Critique textuelle*, p. lx.

(7) Cf. *Dominus regnavit*, pour *Dominus regnat*.

(8) *L. l.*, p. 25.

tiers que les Latins (1), mais elle est spécialement fréquente dans Mc. D'après Moulton (*l. l.*, p. 227), on trouve 16 fois dans Mc. le part. prés. avec l'imparfait de εἶναι, 3 fois dans Mt., 30 fois dans Lc. Peut-être le grec, du moins chez les classiques, n'employait-il cette tournure qu'avec une certaine emphase, tandis que dans Mc. elle est tout à fait dans le simple style narratif; cf. I, 22. 33; II, 6. 18; IV, 38; V, 5. 11; IX, 4; X, 22. 32; XIV, 4. 40. 49. 54; XV, 40. 43. Dans l'araméen, cette tournure exprime surtout la durée et l'habitude. Elle était si familière que le verbe הוה ne se mettait même pas toujours à la personne exigée par le sens.

Lorsque le participe est au parfait, il est naturellement plus aisé de trouver des équivalents grecs : ὂν ἤμην ἐνδεδυμένος χιτῶνα OP. 285 (Ier s. ap. J.-C.) rappelle I, 6 Ἦν ὁ Ἰωάνης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου. Cf. VI, 52; XV, 7. 26. 46.

M. Allen (2) a prétendu expliquer à la fois les présents historiques et les imparfaits de Mc. comme des aramaïsmes. Nous avons déjà dit (3) combien sont fréquents (151) les présents historiques dans Mc.; les imparfaits sont encore plus nombreux, et nous avons même constaté que quelquefois l'imparfait remplaçait l'aoriste. On reconnaît que l'araméen, après avoir commencé une phrase par le parfait, la continue par le participe que l'on regarde comme une sorte de présent historique (4). C'est ainsi, dit M. Allen, que Théodotion qui n'emploie que 9 imparf. pour traduire le Daniel hébreu (149 versets) en emploie 64 pour le Dan. araméen (206 versets). De ces 64 imparf., 4 correspondent à un parfait, 12 à un imparf., mais 27 à un participe. Deux ou trois fois (Dan. II, 10; VI, 65; III, 27) Théod. traduit le participe par le présent. Tous les temps employés par Mc. s'expliquent donc s'il traduisait un original araméen.

Ce raisonnement est très fragile. Il prouve seulement que les deux langues peuvent rendre les mêmes modalités, chacune à sa manière. Il prouve peut-être aussi que le participe suivant le verbe n'était pas compris par Théodotion comme un présent historique.

En soi, l'emploi du présent historique dans Mc. ne s'explique pas nécessairement par l'araméen. Il est fréquent chez les Attiques, dans Josèphe, et se retrouve dans certains papyrus. M. Allen objecte que si Mt. et surtout Lc. en ont considérablement diminué le nombre, c'est qu'ils ne le regardaient pas comme appartenant à l'usage normal des écrivains du temps. Et c'est ce qu'il faut concéder. M. Moulton a tou-

(1) RIEMANN et GOELZER, *Syntaxe*, p. 665 s.
(2) *Expos. Times*, XIII, 329.
(3) Voir plus haut, p. LXVI.
(4) MARGOLIS, *l. l.*, p. 80.

ché juste en notant que l'emploi du présent historique pouvait constituer une manière docte, comme dans Josèphe qui imite les classiques, ou une manière populaire, et c'est le cas de Mc. qui exprime les choses très vivement. Du papyrus OP. 717 qui emploie beaucoup le présent, les éditeurs notent que son auteur était encore très excité en écrivant. Il s'agit donc dans Mc. plutôt de l'impression causée par les faits que d'une tournure araméenne que le traducteur de Daniel n'a pas même perçue.

Quant à l'emploi de l'imparfait après un temps passé (v, 18; vii, 17; x, 17; xii, 41; xiv, 35), on l'a déjà expliqué (1) comme une manière de faire assister le spectateur à l'action. En araméen, l'imparfait suit de la même manière le parfait (cf. Dan. iv, 30; vii, 16), mais il a en somme le sens du passé, et la notion d'imparfait ne se maintient que par une nuance de durée ou de répétition. A supposer qu'une sorte d'habitude araméenne ait conduit Marc à ces tournures, elles sont cependant trop expressives pour n'être pas voulues pour elles-mêmes.

Les imparfaits courants de Mc. peuvent être rapprochés de l'usage grec, surtout pour les verbes qui signifient dire ou interroger : Xén. *Anab.* I, iv, 11 ἔλεγεν ὅτι; III, ii, 7 τοῦ λόγου δὲ ἤρχετο ὧδε; *Cyr.* II, iii, 19 ἠρώτα τί πάθοιεν.

Sur l'usage du passif, les remarques très pénétrantes de Wellhausen (2) ne doivent pas être prises trop à la lettre. La construction vraiment idiomatique de l'araméen est le participe passif suivi de ל qui marque le sujet; *auditum mihi* signifie « j'ai entendu ». Dans ce sens Wellh. dit très bien que ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ (Lc. xxiii, 15) est un pur araméisme. Mais la tournure ne se trouve pas dans Mc. Le participe βεβλημένος, « gisant » (vii, 30) serait (*Wellh.*) d'après l'analogie de l'aram. *r'mê;* cependant il est probable que Mc. veut dire quelque chose de plus, « jeté sur un lit ».

L'araméen n'emploie pas le passif quand le sujet est exprimé. Wellh. pense que c'est pour cela que le passif avec ὑπό est rare dans Mc. (i, 5. 9 et viii, 31, plus v, 4 dont la leçon est rejetée par W.; — i, 13; ii, 3; xiii, 13 où il y a des participes), en comparaison de Lc. et de Mt. Il serait moins sûr de regarder ἔλεγον (vi, 14), προσέφερον (x, 13), ὄψονται (xiii, 26) (3) comme des tournures araméennes pour remplacer le passif. Le sujet indéterminé, que nous rendons par « on », est rendu par le pluriel aussi en hébreu. Le grec est peu porté à cette tournure, sauf dans le cas de λέγουσι, φασί, et, d'après Dalman, l'araméen rabbinique ajoute volontiers אנשי ou בריותא, « les gens » (4). Dans Mc. c'est une allusion — en

(1) Voir plus haut, p. lxvii.
(2) *L. l.*, p. 25 s.
(3) Dans σταυροῦσιν, xv, 27, les soldats sont le sujet.
(4) *Gramm.*, p. 122.

somme très rare — à cet acteur impersonnel toujours présent, le groupement instantané. Je ne crois pas non plus que ἀπελθεῖν (dans ix, 43) remplace βληθῆναι des deux versets suivants. Le mot est en parfait parallélisme avec εἰσελθεῖν; il a dû être remplacé par βληθῆναι pour qui n'avait plus de jambes. Dans ἔρχεται ὁ λύχνος (iv, 21) on serait plus tenté de reconnaître avec Allen et Wellh. un verbe araméen mal rendu, mais pourquoi cette erreur, et n'est-ce pas plutôt que dans Mc. la lampe est personnalisée et agissante (1)?

Dalman (2) a appelé l'attention sur certains participes joints aux verbes d'une manière plus ou moins superflue, de façon à former un pléonasme. Il les rattache à l'usage de l'A. T. ou à l'araméen. Il semble cependant qu'il en a trop grossi le nombre. Καθίσας dans Mc. ix, 35 et xii, 41 est parfaitement justifié; le terme a sa valeur propre. On peut en dire autant de ἀφέντες (iv, 36) et ἀφείς (viii, 13); l'intention de se débarrasser de la foule ou de planter là les pharisiens est assez visible pour qu'il soit inutile de supposer la tournure judéo-araméenne. Cependant il faut reconnaître que ἀφίημι et ἀπέρχομαι répondent bien à שבק suivi de אזל. Le part. ἐλθών est plus caractéristique : ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς (v, 23), ἐλθοῦσα προσέπεσεν (vii, 25), πάλιν ἐλθὼν εὗρεν (xiv, 40), ἐλθὼν εὐθὺς προσελθών (xiv, 45), ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν (xvi, 1). Dans ces cas ἐλθών n'est pas absolument inutile, mais on croit se trouver en présence d'une tournure toute faite qui existait en hébreu (וילך ויבא) et en araméen (אתא ou אזל avec un autre verbe); l'analogie est plus complète avec l'araméen qui n'emploie pas deux verbes de suite avec le sens d'aller. Cependant on notera P. Tebt. 421 (iiie s. ap. J.-C.), l. 12 s. : ἐρχόμενος δὲ ἔρχου, « ne manque pas de venir », qu'on dirait d'ailleurs aussi sémitique que βλέποντες βλέπωσιν (iv, 12, cit. d'Is. vi, 9).

Ἀναστάς est encore plus spécifique, sinon dans i, 35; ii, 14; xiv, 57. 60, où le verbe a sa raison d'être, du moins dans vii, 24 ἀναστὰς ἀπῆλθεν et x, 1 ἀναστὰς ἔρχεται, qui rappellent l'emploi, en hébreu ou en araméen, de קום et de קם.

Le cas le plus fréquent est ἀποκριθείς suivi d'un verbe. Ordinairement ce participe passif a le sens de répondre (usage condamné par Phrynichus, cf. Rutherford, 186). Cette tournure rappelle incontestablement l'emploi de ענה suivi du verbe אמר. Dans l'hébreu récent, mais encore biblique, ענה s'emploie sans interrogation antécédente, et signifie simplement : « il prit la parole » et dit. C'est le cas dans Mc. ix, 5; x, 24. 51; xi, 14; xii, 35; xiv, 48; xv, 12.

Quel que soit le sens, répondre ou prendre la parole, Dalman (*l. l.*, 19) déclare cette formule complètement étrangère au judéo-araméen. Mais

(1) Cf. *infra*, p. xcvi.
(2) *Worte...*, 16 ss.

elle se trouve assez fréquemment dans Daniel (1), ce qui prouve bien qu'elle appartient à l'araméen authentique. D'ailleurs il est possible aussi que la tournure soit venue à Mc. d'une réminiscence directe ou indirecte des LXX.

Un des points majeurs de la grammaire sémitique, c'est la distinction des phrases en verbales et nominales. Dans les phrases verbales, le verbe précède le sujet. Wellhausen a estimé que c'est le cas dans Mc., sauf de rares exceptions (2).

Cette décision ne peut être acceptée sans quelques nuances. Tout d'abord le principe s'applique plus à l'arabe et à l'hébreu qu'à l'assyrien ou à l'araméen. Quelle que soit l'explication grammaticale du fait (3), les sujets sont plus souvent avant le verbe qu'après dans les parties araméennes de Daniel. D'ailleurs le verbe est assez souvent placé avant le sujet en grec, avec la même règle que chez les Sémites, de le laisser au singulier même s'il a deux sujets. Dans Mc., il arrive assez souvent que le sujet est placé avant le verbe. En réalité, il emploie trois tournures : 1) Le verbe est placé le premier; 2) le sujet est placé le premier. De ces deux hypothèses la première est la plus fréquente, quoique non pas dans la proportion que dit Wellhausen. Mais très souvent aussi 3) le sujet précède réellement, sous la forme d'un participe. Si l'on additionne les cas de la seconde et la troisième hypothèse, ils l'emportent sur ceux de la première (4). On a toujours l'impression d'un style sémitique, mais en y introduisant une manière parfaitement grecque. Que l'on compare sur ce point Mc. et le premier livre des Macchabées, on appréciera la différence entre un ouvrage écrit en grec et une traduction.

(1) Ponctué עָנֵה וְאָמַר comme deux participes, au singulier, mais עֲנוֹ וְאָמְרִין, au pluriel, c'est-à-dire le parfait et le participe. Wellhausen (avec Marti, *Grammaire*) pense qu'au sing. il faut aussi ponctuer le parf. עֲנָה, et il en conclut que la tournure ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει (cf. VII, 28) est un calque de l'expression araméenne. Cependant, dans ce cas, le partic. ne signifie pas nécessairement le présent, et il convient de sous-entendre le verbe « être » au parfait; cf. Dan. II, 8 (Théod.) : καὶ ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν. Le présent de Mc. est donc simplement dû à son goût pour le présent historique, comme dans VI, 1 : καὶ ἐξῆλθεν... καὶ ἔρχεται.

(2) *L. l.*, p. 19.

(3) On peut alors regarder le verbe comme le prédicat d'une phrase nominale.

(4) Voici le résultat de l'examen des deux premiers chapitres :

1) Sujet après le verbe : I, 4. 5. 6. 7. 9. 14. 15 (*bis*). 17. 23. 25. 27. 28. 31. 32. 33. 36. 40. 42; II, 2. 6. 10. 16. 18. 19. 20. 22.

2) Sujet précédant le verbe : I, 8 (*bis*). 11 (?). 12 (*bis*). 30. 37; II, 4. 13. 15. 16. 21 (*bis*). 22 (*bis*). 23 (*bis*). 27.

3) La phrase commence par un participe : I, 10. 16. 18. 19. 20. 21. 27. 29. 31. 35. 41. 43. 45; II, 4. 5. 8. 14. 17.

On trouve beaucoup moins souvent le verbe avant le sujet dans le récit de la Passion.

Le pronom.

On sait combien important est le rôle du pronom dans les langues sémitiques. Réduit à l'état de suffixe, il lui est plus facile d'adhérer au nom; aussi le multiplie-t-on sans scrupule. Après le verbe, il dispense d'employer le mode réfléchi; après le nom, il sera prodigué là où le grec se contentait de l'article (1). Marc dira οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ au lieu de οἱ μαθηταί (2). Cependant la tournure plus grecque se trouve quelquefois (3), moins souvent que dans Mt. En revanche le pronom au génitif suffit à Mc., à la manière sémitique, et il n'emploie pas les pronoms possessifs ἡμέτερος, ὑμέτερος (4). On a même représenté comme sémitique une tournure parfaitement grecque, αὐτὸς ὁ. Wellh. (5) cite Mc. VI. 17 αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης; VI, 22 αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος, et dans le Codex D V, 16 αὐτῷ τῷ δαιμονιζομένῳ; VI, 18 αὐτὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. Ce serait la tournure araméenne הוא צלמא (Dan. II, 32) « elle, l'image », et pour VI, 22 ברתה דהרודיא « la fille d'elle, d'Hérodiade » (6). Si ces cas étaient clairs, il faudrait conclure non seulement à une tournure sémitique, mais encore à une traduction. Mais, sans insister sur les leçons de D qui sont très peu sûres (7), rien de plus commun en grec que αὐτὸς ὁ βασιλεύς, le roi même, ou, plus simplement, comme dans VI, 17 et VI, 22, le susdit ou la susdite. Exemple des papyrus cité par Moulton : OP. 745 (Ier s. av. J.-C.) αὐτὸν τὸν Ἀντᾶν, « le susdit Antas ».

Plusieurs tournures qui paraissent moins grecques ont été prises pour des équivalences du relatif araméen *de* (ד).

I, 7 οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανός... λῦσαι τὸν ἱμάντα... αὐτοῦ.

VII, 25 ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς.

XIII, 19 οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη.

Dans ces cas l'idée contenue dans le relatif est répétée par un pronom. Il n'y a pas de doute que cette tournure ne soit sémitique. Cependant avant de regarder ces phrases comme des traductions, il faut se rappeler avec quelle facilité Mc. multiplie les pronoms.

Il paraît beaucoup moins sûr de considérer οὐδείς ἐστιν ὅς (X, 29) comme une traduction de l'araméen *lêt de*. Il suffira de citer οὐδεὶς ὃς οὐ de Sophocle (*Œd. roi,* 373). Le relatif n'est nullement superflu comme le prétend Wellhausen (8).

(1) Blass, *l. l.*, p. 167.

(2) Wellh., *l. l.*, p. 29. Il varie seulement pour dire σοὶ μαθηταί (II, 18) ou τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς (IV, 34).

(3) VI, 41; VIII, 1; IX, 44; X, 10. 13. 24; XIV, 16.

(4) Non plus que Mt.; très rares dans Lc.

(5) *L. l.*, p. 27.

(6) Allen, *Exp. Times*, XIII, 328 s.

(7) Cf. *Critique textuelle*, p. LXI, où V, 16 est expliqué par l'influence du latin.

(8) *L. l.*, p. 31.

Ce savant regarde ὅτι comme une fausse traduction de *de* dans la phrase IV, 41 τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι... où il eût fallu mettre ᾧ... αὐτῷ à la manière sémitique. Mais on lit aussi dans Platon (*Eutyphr.* 2 A); τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ... διατριβάς...;

C'est encore Wellh. (1) qui a formulé la règle *vidit lucem quod bona erat.* Le sujet de la phrase dépendante est attiré par le verbe dont il devient le régime, et la phrase suit avec ὅτι :

Mc. VII, 2 καὶ ἰδόντες τινάς... ὅτι κοιναῖς χερσίν... ἐσθίουσιν.

XI, 32 ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάνην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.

XII, 34 ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη.

La tournure araméenne est-elle incontestable, quand *syrsin.* l'a évitée dans les trois cas, et que la *pes.* ne l'a reproduite que XII, 34, quand encore αὐτόν est douteux en cet endroit (omis par D ℵ L *al. nonn.*)? D'autant que cette prolepse était bien connue des Grecs.

Le *casus pendens* repris par un pronom est bien une tournure sémitique, et Wellh. en donne de bons exemples Mt. XII, 36; Lc. XIII, 4; XXI, 6; mais de Mc. il allègue seulement I, 34 dans le texte de D : καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν. Or l'ensemble du texte de D est assez en désordre en cet endroit.

Le nom de nombre εἷς en est venu dans le grec moderne à remplacer le pronom indéfini τίς. Dans le grec hellénistique εἷς se trouve assez fréquemment dans ce sens avec un génitif pluriel, mais les exemples de εἷς comme pronom indéfini sont sans doute beaucoup plus rares (3). Dans Mc. X, 17, εἷς « un quidam », « quelqu'un » s'explique très naturellement comme remplaçant חד (araméen, cf. hébreu). D'ailleurs Mc. dit plutôt εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων (V, 22; Mt. ἰδοὺ ἄρχων) ou εἷς τῶν γραμματέων (XII, 28; Mt. εἷς ἐξ αὐτῶν νομικός) ou μία τῶν παιδισκῶν (XIV, 66; Mt. μία παιδίσκη), ce qui est plus grec.

Quant à εἷς pour dire premier, dans τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (XVI, 2), c'est une expression toute faite, calquée d'après l'araméen, dont on peut dire seulement qu'elle ne répugnait pas complètement au génie du grec (4), où les nombres cardinaux au-dessus de 3 ont, à partir de l'époque byzantine, remplacé les nombres ordinaux. On peut placer ici l'usage distributif du nom de nombre, δύο δύο « deux par deux » (VI, 7), et à ce propos les noms employés distributivement συμπόσια συμπόσια (VI, 39) et πρασιαὶ πρασιαί (VI, 40). On a toujours regardé cette tournure comme sémitique; elle l'est contestablement, et, les origines de la tradition

(1) *L. l.*, p. 23.

(2) Par exemple XÉN. *Anab.* I, VIII, 21 ᾔδει αὐτὸν ὅτι μέσον ἔχοι κτλ.

(3) MOULTON, p. 97, note 1, cite *BU.* 1044 (IVᵉ s. après Jésus-Christ) : ἕνος (*sic* = εἷς) λεγόμενον(= ος) Φαῆσις. Sur Mc. XIV, 10, voir *Commentaire.*

(4) MOULTON, p. 96, cite *BU.* 623 (IIᵉ s. après Jésus-Christ) : τῇ μιᾷ καὶ εἰκάδι.

évangélique étant araméennes, il semble bien que c'est là que Mc. l'a empruntée. Mais les exemples se multiplient de cet emploi en grec. Sans parler des textes classiques μίαν μίαν dans Sophocle (*Fragm.* 201), μυρία μυρία πεμπαστάν d'Eschyle (*Perses,* 981) (1), on peut relever dans les papyrus OP. 121 (iiie s. ap. J.-C.), l. 19, τρία τρία (2), et OP. 886 (iiie s. ap. J.-C.), l. 19 s., ἐρε (pour αἶρε) κατὰ δύο δύο, sans parler de OP. 940 (ve s. ap. J.-C.), l. 6, μίαν μίαν pour signifier ensemble. Avec Wellhausen (3) nous avons lu dans Mc. iv, 8 et 20 trois fois ἕν avec D et anc. lat. Le sens est analogue à celui de Dan. iii, 19 חד שבעה ἑπταπλασίως, un par rapport à sept, sept fois plus.

L'article. — Wellhausen rappelle la règle sémitique : point d'article au nom déterminé par un génitif; βασίλισσα νότου (Mt. xii, 42 et Lc. paral.), « la reine *du* midi », est donc bien sémitique. Mais on ne relève pas d'exemple semblable dans Mc. (4).

Au contraire l'hébreu met volontiers l'article (et l'araméen l'état emphatique qui le remplace) quand il s'agit d'un objet qui représente toute l'espèce, comme nous disons en français : « entré dans le bois, il rencontra le loup ». Mais on ne voit pas non plus d'exemple bien caractérisé dans Mc. Dans διὰ τῆς τρυμαλίας cité par Wellh., l'article n'est pas certain. Il est vrai que le Codex D a ajouté l'art. dans plusieurs cas : iii, 26 τὸ τέλος; viii, 11 τὸ σημεῖον; ix, 36 τὸ παιδίον; xii, 1 τοῖς γεωργοῖς, mais il est difficile de lui donner raison (5). Dans Mc. iv, 41, l'article au lieu du vocatif, nous avons bien une transcription littérale de l'araméen, mais l'araméen figure dans le texte τὸ κοράσιον = *talitha;* et ce cas indiquerait plutôt la différence entre la manière plus libre de Mc. et les cas où il traduit littéralement.

L'adjectif. — On peut signaler l'emploi du positif au lieu du comparatif; cf. Mc. ix, 43. 45. 47 καλόν... ἤ, ce que Wellh. retrouve encore dans x, 25 cité par Clément d'Alexandre : εὐκόλως... au lieu de εὐκοπώτερον, mais tout le passage paraît cité fort librement, et prouverait plutôt

(1) Cités par Moulton, p. 97.

(2) Ce texte est curieux pour une ressemblance, seulement matérielle, semble-t-il, avec xi, 8 : τοὺς κλάδους ἔνικον (ἔνεγκον) εἰς τὴν ὁδὸν πάντα εἶνα (ἵνα) δήσῃ τρία τρία κὲ (καὶ) ἑλκύσῃ.

(3) *L. l.*, p. 31. Wellh. est moins heureux quand il regarde εἷς κατὰ εἷς (xiv, 19) comme une formation hybride entre εἷς εἷς pour חד חד et le vulgaire καθεἷς. Voir le *Commentaire.*

(4) Je ne vois pas pourquoi il serait sémitique d'omettre l'art. devant οἶκος dans ii, 1; iii, 20; vii, 17; ix, 28.

(5) D'après von Soden (p. 1306), D omet l'article dans les cas suivants : i, 5; ix, 25; x, 28; vi, 18. 35; ix, 15. 31; xii, 26 (*ter*). 36; xv, 43; iii, 16. 17; vi, 41; vii, 6; viii, 33; xii, 40; xiv, 62. 64; xv, 11. 47; xvi, 2. 6 (τοπον αυτου, d'une façon bien sémitique, mais qui peut être aussi bien un latinisme). L'article a été ajouté par D : i, 16; ii, 7. 15; iii, 17; viii, 11; ix, 36; x, 41; xi, 20. 22; xii, 1. 23. 25; xv, 6; xvi, 6.

que Clément n'avait aucune répugnance à employer ἤ après un positif, ce qui est assez fréquent en grec (Soph. *Aj.* 966).

A plus forte raison n'est-il pas nécessaire de voir un sémitisme dans l'emploi de ἤ, Mc. iii, 4.

C'est au contraire un sémitisme caractérisé que l'emploi de certains substantifs, comme fils, père, pour indiquer une relation souvent tout autre que de parenté; les Arabes disent encore « le père de la pipe » pour un fumeur renforcé; en hébreu « fils de la mort » indique celui qui l'encourt (I Sam. xx, 31). Il faut citer dans Mc. ii, 19 οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος et même iii, 28 τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, mais non υἱοὶ βροντῆς (iii, 17), qui est donné comme la traduction de βοανηργές. Dans ce dernier cas le sémitisme est évident mais ne doit pas être mis sur le compte de Mc. comme auteur.

On rappellera aussi avec Deissmann que si ces expressions ont une origine sémitique, elles ne sont point contraires au génie de la langue grecque qui a connu υἱὸς γῆς γερουσίας... τῆς πόλεως... τοῦ δήμου etc. (1).

Les adverbes. — Wellhausen paraît regarder comme des sémitismes πολλά, adverbialement dans le sens de *saggi* araméen, πάλιν, indiquant comme *toub* non seulement « de nouveau », mais encore « ensuite », ἤδη avec le nominatif comme ἰδού, enfin ἰδού lui-même.

Il faut cependant reconnaître que πολλά pris adverbialement est parfaitement grec et de tout temps, et que πάλιν a toujours dans Mc. le sens itératif. La tournure ἤδη ἡμέραι τρεῖς (viii, 2; cf. vi, 35) est justifiée par ἔτος τόδ' ἤδη δέκατον (Soph. *Phil.* 312). Quant à ἰδού, il ne se trouve que 7 fois dans Mc., qui n'a jamais καὶ ἰδού, et ces sept cas sont justifiés (2). On peut seulement reconnaître qu'un Grec n'aurait pas employé si souvent cette particule, et l'aurait omise par exemple dans iv, 3 et xiii, 23.

Il serait intéressant de savoir à quoi répond en araméen le εὐθύς de Mc. M. Dalman propose sans hésiter מִיַּד, qui signifie « sans tarder », « aussitôt après ». En araméen cet adverbe est beaucoup moins fréquent que εὐθύς dans Mc. On ne peut donc pas dire que Mc. emploie εὐθύς parce qu'il avait sous les yeux un texte araméen. Dans certains cas εὐθύς signifie peut-être simplement « alors » (i, 21. 23. 29), et pourrait être un équivalent de אדין ou באדין qui revient si souvent dans Daniel. La conjecture de M. Burkitt (3) que εὐθύς est une réminiscence du *waw consecutivum* hébreu n'est qu'une conjecture brillante mais fragile.

(1) Deissmann, *Bibelstudien*, 166.
(2) [i, 2, citation]; iii, 32; iv, 3; x, 28. 33; xiii, 23; xiv, 41. 42. Peut-être aussi xvi, 7, D k syrhier. syrsin. pes. arm.
(3) *Evangelion da-mepharreshe*, I, 89.

Wellhausen a indiqué avec sa perspicacité ordinaire les différents cas où l'on peut supposer comme original l'araméen אֶלָּא ou וְאִלָּא, c'est-à-dire ἀλλά Mc. ix, 8 et iv, 22; εἰ δὲ μή ii, 21. 22; εἰ μή avec οὐκ viii, 14; ἐὰν μή vii, 3. 4; εἰ μή vi, 5. A vrai dire les cas de Mc. ii, 21. 22 ne sont guère confirmés par la traduction *pes.* (*syrsin.* manque). Quoi qu'il en soit, toutes ces locutions sont parfaitement grecques. La plus étonnante, ix, 8 οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον (*syrsin.* אלא אן), est maintenant justifiée en grec par Tb. P. 104 (Ier s. av. J.-C.) : καὶ μὴ ἐξέστω Φιλίσκωι γυναῖκα ἄλλην ἐπαγαγέσθαι ἀλλὰ Ἀπολλωνίαν (1).

Le cas de οὐ μή est spécialement difficile. M. Moulton (2), si porté à revendiquer les tournures grecques dans le N. T., incline cette fois vers le sémitisme. Il ne se rappelle guère qu'une demi-douzaine de cas dans les papyrus (3), contre 93 cas dans le N. T. de W.-H., y compris 11 citations des Septante. Et pourtant il s'agit d'une locution qu'à proprement parler il est impossible de traduire en hébreu ou en araméen, puisqu'elle ne peut avoir comme équivalent qu'une seule négation אַל ou plus souvent לֹא! Il semble donc nécessaire de conclure que ces deux mots — quel que soit leur sens primitif — avaient prévalu dans le style hellénistique familier non écrit pour indiquer une négation très ferme. Les évangélistes s'en sont servis pour caractériser la manière de s'exprimer de Jésus, car, de 60 cas pour les évangiles, 54 appartiennent aux paroles du Christ. C'est toujours le fait dans Mc. ix, 1. 41; x, 15; xiii, 2. 19. 30; xiv, 25. 31; même xvi, 18.

Si donc il y a du sémitisme dans οὐ μή, il faudra plutôt le voir dans une imitation des LXX que dans une traduction de l'araméen.

Mais il s'agit plutôt d'une tendance à s'exprimer fortement et d'une manière décisive, plus habituelle aux Juifs qu'aux Grecs (4), et peut-être choisie pour marquer la certitude de l'enseignement de Jésus.

Les prépositions.

Le cas le plus notable est celui de ἐν comparé à εἰς. D'après certaines statistiques, les deux prépositions reviennent à peu près aussi souvent l'une que l'autre dans les historiens classiques, εἰς l'emporte beaucoup à l'époque hellénistique, mais les LXX ont une préférence marquée pour ἐν. Dans la concordance de Hatch et Redpath, εἰς occupe huit colonnes et demie, mais ἐν quatorze et demie. Dans le N. T., d'après M. Moulton

(1) Moulton, 241.

(2) *L. l.,* 187-192.

(3) Parmi lesquels *OP.* 119 (iie s. après Jésus-Christ), l. 4 : οὐ μὴ γράψω avec un sens négatif très déterminé.

(4) S'il s'agit des LXX l'expression de M. Gildersleeve, cité par M. Moulton (p. 188), paraît parfaitement juste : « This tendency to exaggeration in the use of an adopted language is natural ». Les étrangers ajoutent volontiers un « pas » où nous nous contentons d'un « ne ».

(p. 62), εἰς se rencontre 1.743 fois et ἐν 2.698 fois. On conclut naturellement de ces faits que ἐν domine dans la Bible comme un équivalent du sémitique בְּ. Or il est assurément bien remarquable que dans Mc. la proportion est renversée. Il est difficile d'arriver à des chiffres précis à cause de l'incertitude de la tradition, mais il semble qu'on peut compter environ 167 εἰς pour 140 ἐν. Rien ne montre plus clairement que Mc. suit le courant de la langue hellénistique.

Dans certains cas ἐν est comme nécessité par l'ambiance sémitique : I, 23 et V, 2 ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ; IV, 2 et 11 ἐν παραβολαῖς; IV, 30 ἐν τίνι... παραβολῇ; VI, 3 ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ; V, 25 οὖσα ἐν ῥύσει; IX, 1 ἐν δυνάμει; XI, 28 ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ; XIV, 1 ἐν δόλῳ. Mais IV, 38 ἐν τῇ πρύμνῃ est justifié par l'usage d'Homère (*Od.* O', 285), et quelquefois on trouve εἰς où l'on attendrait ἐν, par exemple I, 9; I, 39 *primo loco;* IV, 15 (ἐν est la leçon de Tischendorf); IV, 18; VI, 8. C'est en effet la tendance du grec hellénistique, qui a abouti, dans le grec moderne, à la suppression du datif. En général cependant εἰς et ἐν sont employés comme il convient.

ὀπίσω comme prépos. avec le génitif dans le sens de suivre quelqu'un est très fréquent dans les LXX, pour rendre אחר ou אחרי. On ne peut guère l'expliquer dans Mc. I, 7. 17. 20; VIII, 33. 34, que comme une tournure sémitique (hébr. ou aram.).

διὰ τῶν χειρῶν (VI, 2), « par son ministère », est sémitique (*Wellh.*), car si l'on a trouvé dans les papyrus διὰ χειρός, c'est dans le sens de « de la main à la main » (1). Au contraire on ne peut guère insister sur le caractère araméen de ἀνὰ μέσον (VII, 31) ou de ἀπό dans V, 35; VI, 43.

βλέπειν ἀπό, « se tenir en garde contre », regardé par Wellh. comme sémitique (Mc. VIII, 15 et XII, 38), a un bon répondant BU. 1079 (41 ap. J.-C.), l. 24 s. : καὶ σὺ βλέπε σατὸν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων.

Les mots.

L'origine araméenne de la tradition qui est à la base du second évangile se manifeste aussi par certaines expressions.

1. Il faut relever d'abord les mots araméens cités dans cette langue : βοανηργες (III, 17), ταλιθα κουμ (V, 41), κορβαν (VII, 11), εφφαθα (VII, 34), αββα (XIV, 36), ελωι etc. (XV, 34), ραββει (IX, 5; X, 51; XI, 21; XIV, 45). On peut ajouter βαρτιμαιος (X, 46). Quoiqu'on parle quelquefois des mots araméens et hébreux de Mc., tous les mots cités sont ou purement araméens, ou peuvent l'être, comme *rabbi,* qui est peut-être d'origine hébraïque, mais qui a dû être conservé dans le dialecte araméen parlé par les Juifs.

Suggérer que Mc. a aspergé son style de ces expressions exotiques pour lui donner plus d'autorité, c'est lui attribuer des intentions bien subtiles. Il est tout simple que celui qui racontait ait employé çà et là,

(1) MOULTON, p. 100.

et peut-être beaucoup plus souvent, les expressions originales qui lui étaient restées dans l'oreille, même s'il parlait en grec.

2. Nous mettrons dans une seconde catégorie les expressions où l'on a cru reconnaître une saveur sémitique.

ἄρτον φαγεῖν au sens de manger, prendre son repas (III, 20; VII, 2. 5). βλέπειν εἰς πρόσωπον (XII, 14).

δίδωμι avec καρπόν (IV, 7. 8) (*Wellh.*); dans un sens très vague comme נתן (III, 6; XII, 9).

εἰρήνη לך לשלום (V, 34).

ἔνοχος (III, 29; XIV, 64) a été mis dans cette liste (*Wellh.*), mais cf. OP. 275 (66 ap. J.-C.), l. 32 s. : ἔνοχος ἔστω τοῖς ἴσοις ἐπιτε[ί]μοις. Mc., il est vrai, a le génitif.

διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (II, 6; cf. II, 8).

θάλασσα pour le lac de Galilée (*passim*); pour la mer Morte (XI, 23).

ὁδός (XII, 14) dans le sens de la citation de I, 2. 3.

οἱ ἔξω (IV, 11). Cf. dans Thucyd. (V, 14) οἱ ἔξω les adversaires, ou les exilés (IV, 66).

σώζειν (1) dans le sens de rendre à la vie, comme l'araméen אחי (*Wellh.*), surtout dans Mc. III, 4, mais aussi V, 23. 28. 34; VI, 56; VIII, 35; X, 52; XIII, 20; XV, 30. 31.

3. D'autres expressions portent encore davantage la marque des idées religieuses des Juifs.

ἀνάστασις (XII, 18), ἀναθεματίζειν (XIV, 71), βασιλεία τοῦ θεοῦ (*passim*), βιβλίον ἀποστασίου (X, 4; cependant cf. *Commentaire*), δίδωμι au passif, dans le sens de don divin (IV, 11. 25; VI, 2; VIII, 12; XIII, 11), ζωή de la vie éternelle (IX, 43. 45; X, 17. 30), παρασκευή (XV, 42), πνεῦμα (*passim*), προσάββατον (XV, 42), σάββατον (*passim*), σκανδαλίζειν (*passim*), σώζειν, dans le sens eschatologique (VIII, 35; X, 26; XIII, 13; [XVI, 16]).

B. *Marc suppose-t-il un original araméen?*

Il faudrait maintenant serrer de plus près la question de savoir si Mc. a eu sous les yeux un original araméen écrit, ou si ses aramaïsmes s'expliquent suffisamment par l'origine araméenne de la tradition. On a rencontré déjà quelques éléments qui peuvent aider à la solution de la question.

Toutefois il convient de discuter à part les cas les plus caractéristiques, c'est-à-dire ceux qui suggèrent directement l'existence d'un original écrit. Les cas les plus topiques sont naturellement ceux où deux termes différents dans deux synoptiques s'expliquent comme deux lectures du même mot araméen pris dans deux sens différents. On rappellera ici pour la clarté l'exemple trouvé par Wellhausen. Dans Mt.

(1) Cf. WAGNER, *Ueber* σωζειν *und seine Derivate im Neuen Testament*, *ZNTW*. 1905, p. 205 ss.

XXIII, 26 on lit καθάρισον et dans Lc. XI, 41 δότε ἐλεημοσύνην. Tout s'explique bien si l'un a lu דכו et l'autre זכו.

Pour s. Marc les points de repère sont plus rares. Les cas proposés par M. Nestle (*Philologica sacra*, Berlin, 1896) ont été examinés et rejetés par M. Dalman (*Die Worte Jesu*, I, 45 ss.). M. Allen est revenu à la charge (*Expos. Times*, XIII [1902], 328 ss.).

Nous n'examinerons ici que ce qui a le plus de vraisemblance. Ce n'est pas cependant le cas de deux exemples récents de Wellhausen, qui figurent ici à cause de sa grande autorité.

Mc. VII, 19, en préférant le texte de D εἰς τὸν ὀχετόν. Le sens primitif était : cela sort *par* l'intestin. Le traducteur a mal compris un ל araméen.

— Réponse. Le texte de D est moins bon que εἰς τὸν ἀφεδρῶνα, remplacé par un terme plus noble.

Mc. VII, 31 διὰ Σιδῶνος est une fausse traduction de בצידן, βησσαιδαν. Rien de plus hasardeux; cf. *Commentaire*.

Parmi les cas proposés par M. Nestle le plus sérieux (que précisément M. Dalman n'a pas visé) est sur Mc. VI, 40, πρασιαὶ πρασιαί « rangés en parterres », συμπόσια συμπόσια (VI, 39) « rangés par compagnies de table ». Dans le passage parallèle, Lc. a κλισίας « par lits de table ». Or le syriaque משכבא au pluriel a le double sens de « lits » et de « parterres ». Il est donc bien possible que Mc. ait mis πρασιαί parce qu'il avait entendu משכבתא, mais il est bien difficile de supposer un texte araméen qui aurait servi de source à Lc. et à Mc.

La même difficulté, quant aux rapports de Mc. et de Lc., se présente dans le rapprochement suivant : Mc. v, 10 ἔξω τῆς χώρας et Lc. VIII, 31 εἰς τὴν ἄβυσσον seraient la traduction de לתחומא « à la frontière » et לתהומא « à l'abîme ». Un ח aurait été pris pour un ה ou *vice versa* (*Nestle*). Mais ce pourrait bien être là une coïncidence; les deux textes grecs ont leur raison d'être.

Il y a plus de vraisemblance à supposer que Mc. en écrivant ἀλλά (VI, 9) pour autoriser les chaussures a rendu un araméen אלא que le traducteur des *Logia* a lu ולא, d'où μηδὲ ὑποδήματα, « pas même des chaussures », dans Mt. x, 10 (*Allen*).

M. Allen a encore proposé de prendre ἔρχεται (Mc. IV, 21) pour une fausse traduction de Aphʿel ou Ittaphʿal de אתא, avec le sens d'apporter ou d'être apporté. Précisant ce dire, je proposerais de supposer que le texte portait היתיו (Aph. 3ᵉ pers. plur. comme dans Dan. v, 3), « est-ce qu'on apporte », où ה aurait été pris pour l'interrogation qui ne figure pas dans les textes parallèles. Mais il faudrait supposer que Mc. n'a rien fait de la négation qui devait précéder. Ces deux dernières conjectures sont plus vraisemblables en ceci que Mc. a pu connaître les *Logia* araméens, mais ces deux hypothèses ne sauraient le prouver

car, dans les deux cas, Mc. peut avoir eu ses raisons en dehors d'une confusion qu'on n'a pas le droit de lui imputer (1).

Conclusion.

On peut regarder comme tout à fait certain que Mc. est exempt d'hébraïsmes dérivés directement d'un texte hébreu. Le peu de tournures plutôt hébraïques qu'araméennes qu'il contient est expliqué suffisamment par la connaissance des Septante ou des tournures que la version grecque avait rendues courantes parmi les Juifs parlant grec.

On peut encore regarder comme certain que le second évangile n'est pas la traduction d'un texte araméen. Il est beaucoup trop libre d'allure pour cela. En particulier l'emploi intelligent des prépositions et des formes verbales exclut l'hypothèse d'une traduction littérale. On doit seulement réserver la possibilité que Mc. ait consulté des documents araméens.

Dans l'ensemble son texte est moins grec que celui de Mt. et Lc. (2). Quoique le nombre des mots ou des tournures grecques analogues augmente de jour en jour parmi les documents du grec hellénistique, il demeure que Mc. a franchement l'aspect sémitique. D'autre part M. Moulton a très probablement raison de nier l'existence d'un dialecte judéo-grec. S'il a existé dans la conversation, les écrivains du moins devaient s'efforcer de ne pas le suivre dans leurs ouvrages. Il faut donc conclure que le grec de Mc. doit son caractère sémitique à ce fait qu'il reproduit d'assez près des conversations ou des récits en langue sémitique, et spécialement en langue araméenne. Son grec est toujours du grec, mais du grec de traduction, non qu'il traduise un écrit araméen, mais parce qu'il reproduit une catéchèse araméenne.

On terminera en citant les prudentes réserves de Wellhausen (3). Il est impossible de retraduire avec certitude le texte de Mc. en araméen. Gardons-nous donc d'attendre de l'enquête araméenne des résultats qui changent le sens du grec. Marc savait l'araméen mieux que nous, et nous pouvons nous en rapporter à son grec (4).

Appendice. — Les latinismes de Marc.

La question des latinismes de Mc. se relie à celle de l'influence du

(1) Cf. *Commentaire*.

(2) En revanche, il me paraît que certains *Logia* de Mt. surtout, ont plus l'apparence d'être traduits directement d'un texte sémitique. Mais ce n'est pas le moment de traiter ce point.

(3) *Einleitung*, p. 42.

(4) Nous indiquons ici les passages où le *Commentaire* fait allusion à des sémitismes, réels ou supposés : I, 9. 15. 16. 19. 23. 28; II, 15; III, 7. 33; IV, 41; VI, 37; VII, 24. 25. 31; VIII, 12. 17. 23. 33; IX, 5. 11. 41. 43; X, 43; XI, 14. 24. 29. 32; XII, 11. 14. 28. 35. 36. 38; XIII, 2. 12. 20. 25. 34; XIV, 1. 8. 25; XV, 40; XVI, 2.

latin sur le développement du grec, problème que nous ne pouvons songer à aborder ici (1). Nous nous contenterons donc de signaler les tournures qui ont paru avoir une saveur latine, et d'indiquer ensuite les mots latins transcrits en grec.

II, 23 ὁδὸν ποιεῖν, cf. *Commentaire*.

V, 43 εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν, comme *duci eum iussit* (cf. *Blass*, 4).

X, 33 κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, *capite damnare* (?) (*Blass*, 113).

XI, 32 εἶχον... ὅτι, *habere* (*Blass*, 236).

XV, 15 τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι, *satisfacere*.

XV, 19 τιθέντες τὰ γόνατα, *genu ponere*.

Noter aussi la terminaison dans Ἡρῳδιανοί (III, 6; XII, 13) notée par Blass (p. 4) comme latine.

Le cas le plus intéressant est l'emploi de ἵνα. Cette conjonction finale en est venue à signifier une conséquence, comme dans Arr. *Diss. Epict.* II, II, 16 οὕτω μωρὸς ἦν, ἵνα μὴ ἴδῃ. « Cela, dit Blass (p. 229), passe les justes bornes de l'usage de ἵνα; cf. latin *ut* ».

M. Moulton reconnaît le même phénomène : ἵνα en est arrivé à tenir la place de l'ancien infinitif, comme en latin *ut* (p. 206). Mais il explique la transition sans l'influence latine. On aurait passé de ἵνα final à ἵνα avec le subj. jussif, au lieu de ὅπως avec le futur indicatif comme les classiques. Ensuite on se serait contenté du simple subjonctif.

Quoi qu'il en soit, cet emploi de ἵνα est relativement fréquent dans Mc. Malgré les résistances de l'ancienne exégèse, qui préférait recourir à des subtilités, on peut le reconnaître dans III, 9. 12; V, 10. 43; VI, 8; VII, 36; VIII, 30; IX, 9. 30; XI, 16, et peut-être encore ailleurs.

Étant donnée cette fréquence, on conclurait volontiers à l'influence du latin dans le cas particulier de Mc.

Il n'est pas surprenant de rencontrer des mots latins dans Mc., comme dans le grec hellénistique du temps (2). Le latin étant la langue de l'administration et de l'armée dans tout le monde romain, on ne s'étonne pas de trouver dans Mc. κεντυρίων (XV, 39. 44. 45), λεγιών (V, 9. 15), σπεκουλάτωρ (VI, 27), δηνάριον (VI, 37; XII, 15; XIV, 5), κοδράντης (XII, 42). Le mot ξέστης (VII, 4), nom d'une mesure, peut encore se rattacher à l'administration, mais on ne peut en dire autant de κράβαττος (II, 4. 9. 11. 12; VI, 55).

φραγελλώσας (XV, 15) touche bien à l'exercice de la justice, mais l'emploi de μαστιγοῦν (employé par Mc. X, 34) était si naturel et si répandu qu'on ne s'explique pas le choix d'un mot latin.

(1) Les meilleures autorités restreignent beaucoup cette influence. On peut voir dans *A Dictionary of the Bible*, III, 40, l'indication de ce que certains auteurs regardent comme des latinismes.

(2) Plutarque, *Pompée*, XXIV, καλκίοις *calceis*, est un exemple très fort.

Et si l'on entend à la rigueur qu'un mot grec soit glosé par un mot technique de l'armée romaine, ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον (xv, 16), on ne voit pas du tout pourquoi Mc. aurait traduit dans l'intérêt de Grecs orientaux *lepton* par *quadrans :* λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης (xii, 42).

Il est vrai que Mt. a κουστωδία (Mt. xxvii, 65. 66; xxviii, 11); mais ce mot se rattache à l'armée.

De sorte que, à tout prendre, si les latinismes du second évangile ne prouvent pas invinciblement qu'il a été écrit à Rome, du moins suggèrent-ils que l'auteur était plus familiarisé avec le monde latin que ne l'était d'ordinaire un Grec de Palestine, et tout s'expliquerait aisément s'il avait écrit à Rome.

CHAPITRE VI

LES SOURCES DU SECOND ÉVANGILE.

Il semble impossible de posséder une connaissance approfondie du second évangile sans avoir au préalable déterminé ses relations, sinon avec le quatrième, du moins avec le premier et le troisième, que l'on est convenu de désigner avec lui sous le nom de synoptiques.

D'autre part la comparaison suppose que l'étude des trois évangiles est achevée; la question synoptique suit naturellement le commentaire des trois synoptiques.

Il y a là une difficulté qui au premier abord paraît insoluble.

La meilleure manière de sortir de ce cercle, c'est de supposer le problème résolu, comme on fait quelquefois en mathématiques, ou du moins de regarder Marc comme tête de ligne. Cela n'a aucun inconvénient au point de vue de l'exégèse traditionnelle, puisqu'elle a toujours plus communément admis l'indépendance de Marc; on est donc autorisé à l'étudier en lui-même, comme s'il était un point de départ.

Cela est sans doute aussi légitime au point de vue critique, puisque la critique est aujourd'hui unanime sur ce point que Marc a servi de source à Luc et au Matthieu grec qui est notre premier évangile.

Il reste cet inconvénient qu'on ne peut examiner sous toutes ses faces le problème du Proto-Marc, et qu'on ne peut aborder que d'une façon provisoire le rapport de Marc avec ce que la critique nomme le recueil de discours. Mais cet inconvénient est inhérent au sujet, et il faut en prendre son parti.

Nous avons cru pouvoir, d'après le seul examen du style de Marc, reconnaître son unité, et par conséquent rejeter l'hypothèse de deux ou de trois couches réunies en un seul ouvrage. Or de ce que le second évangile est l'ouvrage d'un seul auteur, il ne s'ensuit pas qu'il ne dépende de personne. D'où la question de ses sources. Dans l'état actuel de la critique, c'est, en fait, la question des relations de Marc par rapport à la catéchèse de Pierre et au recueil de discours.

Il ne restera plus qu'à se demander quelle peut être la part propre de l'auteur.

Les discussions qui suivent supposent une connaissance générale de la question synoptique. Il suffira de rappeler que Mc. ne contient qu'un

très petit nombre de passages qui ne se trouvent équivalemment dans Lc. et Mt. ou dans Lc. seul ou dans Mt. seul. On n'est pas d'accord sur le nombre de ces passages, parce que tous ne divisent pas les péricopes de la même façon, et qu'on ne regarde pas comme passage propre à Mc. un simple détail en plus dans un récit parallèle.

Relevons comme dignes d'une mention particulière les endroits suivants, propres à Mc. : I, 1 (l'introduction); III, 20. 21 (opinion sur Jésus); IV, 26-29 (parabole de la semence); VII, 2-4 (usages des Juifs); VII, 31-37 (le sourd-bègue); VIII, 22-26 (l'aveugle de Bethsaïda); XIV, 51-52 (le jeune homme de Gethsémani).

I. — *Rapports du second évangile avec s. Pierre.*

On ne songe point ici à entreprendre la tâche impossible de déterminer exactement, dans le second évangile, les passages qui proviennent de la catéchèse de Pierre, et ceux qui n'en viennent pas. On se contentera de rassembler les endroits qui montrent l'action de Pierre et de grouper les faits qui suggèrent de lui attribuer une part prépondérante dans les origines de Mc.

Pierre paraît d'abord sous le nom de Simon. Simon est appelé le premier (I, 16), avec André son frère. C'est dans leur maison (I, 29) que se rend Jésus; il guérit la belle-mère de Simon (I, 30), et Simon est déjà à la tête de ceux qui le cherchent (I, 36). Aussi est-il le premier des Douze, lorsque son nom de Simon, qui ne reparaîtra qu'à Gethsémani (XIV, 37), est changé en celui de Pierre (III, 16). Il est placé à part, toujours le premier, avec Jacques et Jean, les fils de Zébédée, dans trois circonstances solennelles dont ils sont seuls témoins (V, 37; IX, 2; XIV, 33). André ne paraît seul nulle part. Les deux fils de Zébédée paraissent ensemble une fois (X, 35), et Jean prend seul la parole une autre fois (IX, 38). Sur la masse des Apôtres dont Mc. ne dit que les noms, Pierre se dégage dans un relief singulier. C'est lui qui confesse que Jésus est le Messie (VIII, 29), qui reproche à Jésus l'annonce de ses souffrances (VIII, 32) et qui est vivement repris par le Maître (VIII, 33). Il est le seul qui prenne la parole à la Transfiguration (IX, 5) et qui se vante d'avoir tout quitté pour suivre Jésus (X, 28). Il s'est souvenu des paroles du Maître au figuier (XI, 21), il est le premier nommé de ceux qui interrogent sur la ruine du Temple, Pierre, Jacques et Jean et André (XIII, 3). Il proteste avec ardeur de son dévouement (XIV, 29) avant les autres, aussi est-il spécialement repris par Jésus sous le nom de Simon (XIV, 37); cependant il suit le Maître, quoique de loin (XIV, 54), mais il le renie trois fois (XIV, 66. 67. 70) avant de pleurer sa faute (XIV, 72). Il est seul nommé avec les disciples quand

l'ange de la résurrection leur envoie les saintes femmes (xvi, 7).

Il faut donc convenir que Pierre est la seule personnalité qui se détache dans le groupe des disciples. Il a l'initiative, il se met en scène, et cette prééminence paraît bien ratifiée par Jésus dès le début (iii, 16) et par l'ange à la fin (xvi, 7).

Cependant Pierre n'est jamais flatté. Le moment héroïque de sa carrière, celui où il reconnaît le Messie, est l'occasion pour lui d'une sévère réprimande, parce qu'il n'a pas du rôle du Messie la même idée que Jésus. Mc. cite Pierre dans quatre passages où ni Mt. ni Lc. ne parlent de lui (i, 36; xi, 21; xiii, 3; xvi, 7), mais si ces passages manifestent à leur façon sa situation prépondérante, ils n'ont rien de spécialement glorieux pour sa personne. Dans Lc. Pierre est nommé à propos de l'hémorroïsse (Lc. viii, 45), à l'occasion de la préparation de la Pâque (Lc. xxii, 8), dans la dernière Cène (xxii, 31), après la résurrection (xxiv, 12. 34). De son côté Mt. a en propre Pierre marchant sur les eaux (Mt. xiv, 29), le splendide éloge de Jésus à Pierre (Mt. xvi, 18 s.), le paiement du statère pour Jésus et pour lui (Mt. xvii, 24-27).

Il est donc évident que Pierre ne jouit pas dans Mc. d'un traitement de faveur.

M. Loisy, suivant d'assez nombreux critiques, a même prétendu que le second évangile était hostile à Pierre, par sympathie pour Paul, et a cru découvrir dans Mc. un parti pris de rabaisser le prince des Apôtres. C'est supposer à Mc. des tendances bien peu chrétiennes, et un esprit fort étranger à celui de s. Paul.

Encore si l'on prétendait que le second évangile a été écrit au moment où Pierre et Paul se sont trouvés en divergence d'idées! Mais, au lendemain de la mort de s. Pierre, quand son glorieux martyre eut affirmé son amour et donné raison à ses protestations jadis démenties, quand s. Paul eut été associé à sa passion et à sa couronne, quel chrétien aurait eu l'âme assez basse pour écrire l'histoire de Jésus dans le dessein de dénigrer Pierre? Si, en réalité, Mc. n'a pas reculé devant l'aveu des fautes de Pierre, c'est qu'il le devait à la vérité, et que chacun savait comment elles avaient été rachetées. Et s'il n'a pas insisté sur les côtés glorieux de la carrière de l'Apôtre, c'est sans doute que Pierre lui-même n'y insistait pas et qu'il suivait la catéchèse de Pierre.

Il suffit d'avoir des sentiments chrétiens pour trouver cette explication toute simple; elle est dans l'esprit des premiers chrétiens. Aussi a-t-elle été proposée par Eusèbe (1). Quand il s'agit des éloges de Jésus à Pierre : ὁ Μάρκος μηδενὸς τούτων μνημονεύσας, ὅτι μηδ' ὁ Πέτρος ταῦθ', ὡς εἰκός, ἐν τοῖς αὐτοῦ διδασκαλίαις ἐξηγόρευσεν... Quand il s'agit du reniement : Μάρκος μὲν ταῦτα γράφει, Πέτρος δὲ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρεῖ.

(1) *Demonstr. evang.*, III, v, 91 et 95, éd. Dindorf.

D'ailleurs il n'y avait aucune raison de taire le reniement de Pierre plutôt que le péché de David, puisqu'il l'avait si amèrement pleuré : ταῦτα (les éloges) μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου. διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους, ἐπεὶ καὶ ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτῇ πικρῶς (1).

On arrive au même concept en envisageant seulement quelle source d'information on a pu consulter pour l'ensemble des faits racontés par le second évangile.

L'auteur d'une histoire n'est pas ordinairement celui qui y joue le rôle principal, mais quand il s'agit d'une histoire presque contemporaine des faits, on doit se demander qui a pu être en état de fournir les renseignements? A propos de Jésus, Pierre est précisément dans cette situation. L'histoire de la prédication du Sauveur commence exactement avec la vocation de Pierre. Désormais il est le compagnon de tous les instants, et les premières scènes se passent dans sa ville et dans sa maison. Dans le récit de ce qui s'est passé à Jérusalem, Pierre intervient plus souvent encore que d'habitude. Trois épisodes n'ont eu que trois témoins, Pierre et les deux fils de Zébédée. Jacques est exclu par son martyre prématuré (Act. xii, 2). Jean ne saurait être l'auteur du récit du reniement, puisqu'il a raconté les faits sous un angle assez différent (Jo. xviii, 15 ss.). Il reste Pierre. Si cet épisode est emprunté à sa catéchèse, il n'y a pas de raison de chercher une autre origine à l'ensemble du récit. Sans ajouter trop d'importance à une pareille caractéristique, on peut dire que les notes que certains critiques donnent au second évangile, fruste et exubérant, simple et passionné, conviennent assez au tempérament de Simon-Pierre.

Sans doute tout cela n'est pas démonstratif, et nous ne voudrions pas exagérer les ressources de la critique interne, mais il faut reconnaître du moins que les résultats de l'examen critique concordent parfaitement avec les données de la tradition.

II. — *Saint Marc et le recueil de discours* (Q).

L'état de la critique nous oblige à traiter la question des rapports de Mc. avec la source commune à Mt. et à Lc. que l'on a nommée *Logia,* que l'on nomme plutôt aujourd'hui recueil de discours ou simplement source (*Quelle,* Q). Tandis que le plus grand nombre des critiques se réservent ou nient la dépendance de Mc. par rapport à cette source, d'autres regardent cette dépendance comme un fait avéré (2).

(1) *Eod. loc.*, 92.

(2) On a insisté spécialement sur ce point à propos de la critique moderne, cf. ch. ii. Comme ouvrage spécial dans le sens de la dépendance de Marc on consul-

Nous sommes donc obligés d'examiner les faits, mais nous tenons à le faire avec les plus expresses réserves. L'existence de la source est un postulat fort probable pour expliquer l'accord de Lc. et de Mt. en dehors de Mc., car on ne peut guère supposer un rapport direct entre Mt. (le premier Évangile canonique grec) et Lc. Mais cette source n'existe plus. On n'en connaît ni l'étendue, ni les termes, ni l'ordre des Logia ou des discours. On pourrait, il est vrai, prendre pour point de départ l'ordre et les termes de Mt., mais la critique ne verrait là qu'une hypothèse, et ce n'est pas le moment d'en établir le bien-fondé. De plus les passages empruntés par Mt. et Lc. à la source portent peut-être, du moins dans certains cas, la marque d'un emprunt secondaire fait à Mc. Comment pourra-t-on, avec quelque sûreté, déterminer le rapport de Mc. avec des textes qui ont été peut-être transformés d'après son propre texte?

On comprend que nous refusions de nous engager à fond sur un terrain aussi mouvant. Il est clair en particulier que les Logia, tels qu'ils ont été restitués par M. Harnack, ne peuvent représenter la source primitive (1). Aucun livre, si ce n'est un recueil de proverbes, n'a pu être écrit de la sorte et il est impossible de supposer que presque toutes les sentences de Jésus ont été proposées sans le cadre qui explique leur origine.

Il est cependant des cas qui permettent de procéder avec une certaine méthode. On trouve des textes de Mc. qui ont dans Mt. ou dans Lc. des parallèles si étroits qu'on est obligé de conclure à une dépendance littéraire. D'après l'hypothèse universellement reçue, Mt. et Lc. se sont inspirés de Mc. Or ces mêmes textes se retrouvent, soit dans Mt., soit dans Lc., ordinairement dans tous les deux, sous une forme un peu différente. La ressemblance entre Mt. et Lc. est telle qu'on suppose qu'ils se sont inspirés de la source Q. Dès lors on a comme deux originaux parallèles,

tera : Titius, *Das Verhältnis der Herrnworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus*, Göttingen, 1897. Voici les principaux arguments de M. Titius.

1) Plus de la moitié des paroles du Seigneur un peu longues conservées par Mc. se trouvent aussi dans les Logia. Si Mc. n'avait suivi que la tradition, qui devait être très riche, il en différerait beaucoup plus. — Mais nous ne savons pas dans quelle mesure la catéchèse n'a pas restreint la tradition en la stéréotypant.

2) Quelques paroles des Logia n'ont plus dans Mc. leur sens primitif; or seuls les mots déjà fixés par l'écriture sont assez arrêtés de contours pour être transportés tels quels dans des contextes étrangers. — On pourrait dire plutôt que seuls les mots transmis oralement ne sont pas assez rivés à leur contexte pour être transportés dans des contextes étrangers.

3) Même transformées par Mc., ces paroles ressemblent tellement à ce qu'on attribue aux Logia d'après Mt. et Lc., qu'il faut conclure à une source commune. — Notre examen prouve plutôt le contraire.

4) Le matériel de la langue est le même, ce qui prouverait de plus que Mc. a connu les Logia en grec. — Même réponse, et plus assurée.

(1) *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907.

celui de Mc., et celui qui résulte de Lc. et de Mt. qu'on nommera Q. On peut se demander si Mc. s'est inspiré de Q.

Nous devons donc passer en revue les textes de Mc. qui se trouvent dans cette situation. Mais un autre élément vient encore compliquer le problème. On admet généralement que Q a été traduit de l'araméen. Si Mc. s'en est servi, avait-il sous les yeux l'original araméen ou la traduction grecque?

Harnack fait figurer dans la source Q la prédication du Baptiste et la tentation de Jésus. Loisy et d'autres prétendent que c'est d'après Q que Mc. a rédigé. Si c'était le cas, il faudrait reconnaître que Mc. a résumé étrangement, tout en ajoutant des traits particuliers, comme les bêtes dans la tentation (i, 13). Dans ce cas point de doublet, aussi ne peut-on insister (1).

Il n'y a pas non plus de doublet proprement dit à propos du discours sur le règne de Satan (Mc. iii, 23-29). Il semble cependant que Lc. et Mt. ont suivi, en même temps que Mc., la source Q, puisqu'ils ont en commun un passage qui ne se trouve pas dans Mc. D'après M. D. H. Müller (2), le discours se compose dans Mt. de quatre strophes (3) (Mt. xii, 25 et 26; 27 et 28; 29; 31 et 32). La première est commune à Mt., Mc., Lc. La deuxième manque à Mc. La troisième est commune. La quatrième manque à Lc. qui y revient xii, 10. Or précisément un trait de ce passage de Lc. xii, 10 parallèle à Mt. xii, 32 (le blasphème contre le Fils de l'homme) est absent de Mc. Dans cette situation il est impossible de conclure que Mc. a connu les Logia. Le texte de Mc. iii, 27 est sans doute très semblable à celui de Mt. xii, 29; mais celui de Lc. s'écarte sensiblement de tous deux. On peut tout aussi bien soutenir que Mt. s'est inspiré de Mc., que prétendre que Mc. a exploité les Logia. Et pourquoi aurait-il omis la seconde strophe et le blasphème contre le Fils de l'homme?

Venons à un cas où la discussion paraît sur un terrain plus solide. Le petit discours de Mc. iv, 21-25 paraît tout entier relatif aux destinées de la parole de Jésus. Il se compose de quatre sentences (4).

Mc. iv, 21 (la lampe) est reproduit par Lc. viii, 16, qui suit l'ordre de Mc., en omettant seulement Mc. iv, 24[b], et qui entend le tout comme Mc. de la parole de Jésus.

La comparaison de la lampe figure dans Mt. v, 15, où elle s'entend des mœurs des disciples, et dans Lc. xi, 33, où la lampe représente l'œil.

Mc. iv, 22 = Lc. viii, 17, mais la pensée : « ce qui est caché sera manifesté », se retrouve Mt. x, 26 et Lc. xii, 2, toujours à propos de la parole ».

(1) Voir le *Commentaire*.

(2) *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie,* Wien, 1908, p. 58 ss.

(3) Le mot de strophe est employé ici pour désigner une coupure rythmée, sans aucune allusion à la poésie occidentale.

(4) Le verset 23 n'est qu'un appel à comprendre.

Mc. IV, 24 ne figure dans Lc. VIII, 18[a] que pour l'invitation à écouter. Mais la pensée : « on se servira envers vous de la mesure que vous aurez employée » se retrouve dans Mt. VII, 2 et Lc. VI, 38, à propos des rapports avec le prochain.

Mc. IV, 25 = Mt. XIII, 12 et Lc. VIII, 18, et la pensée : « on donne à celui qui a, on enlève à celui qui n'a pas » se retrouve dans Mt. XXV, 29 et Lc. XIX, 26. Dans les premiers textes, Mt. et Lc. l'entendent comme Mc. de la parole, dans les seconds des talents ou des mines confiés aux serviteurs.

Dans ces cas, dans le dernier surtout, nous avons l'exemple complet d'un doublet. Rien n'empêche que Jésus ait lui-même appliqué les mêmes principes généraux à des matières différentes. D'autres préféreront dire avec le R. P. Huby, S. J. : « On s'explique bien que ces sentences, dans la prédication apostolique, se soient peu à peu dégagées de leur contexte immédiat. C'étaient de ces textes prégnants, riches d'enseignements pour toute la vie chrétienne, souvent développés dans les catéchèses. On devait s'habituer à les citer sans les rattacher toujours à leurs alentours historiques.... Et, de fait, ces textes débordaient en quelque sorte et dépassaient leur cadre historique » (1).

Quoi qu'il en soit, la question est de savoir si Mc., dans la rédaction qu'a imitée Lc. seul, s'est inspiré de la rédaction que laissent deviner Lc. et Mt. dans les pensées parallèles?

Nous reproduisons les textes pour le dernier cas qui est le plus caractéristique.

A propos de la « parole » : Mc. IV, 25 ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Mt. XIII, 12 ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Lc. VIII, 18 ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

A propos des talents ou des mines : Mt. XXV, 29 τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Lc. XIX, 26 παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται.

La pensée est toujours la même. Mais il est clair que dans le second cas le rapport entre Mc. et Lc. est aussi étroit qu'il l'est entre les trois dans le premier cas, et que, entre les deux blocs, les différences sont assez sensibles ; par exemple, dans le second bloc seulement l'emploi du participe au datif et au génitif, rencontre qui ne peut être fortuite. Les mêmes raisons qui nous obligent à conclure à un emprunt littéraire dans

(1) *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 174, dans un article où le R. P. Huby étudie précisément Mc. IV, 21-25, et conclut contre la dépendance de Mc. vis-à-vis des *Logia*. En sens contraire, J. WEISS, *Das älteste Ev.*, 370.

l'intérieur de chacun des deux blocs semblent nous interdire de regarder le premier type comme imité du second, au moins sous sa forme grecque. Car en araméen, comme on peut en juger par *syrsin.*, « celui qui a » se rend toujours מן דאית לה. On peut donc conclure que Mc. n'a probablement pas utilisé les Logia sous leur forme grecque, mais on doit être plus réservé s'il s'agit d'une forme araméenne.

Mais, en araméen ou en grec, les sentences de Mc. ont une application particulière à la « parole » de Jésus. Il est peu vraisemblable que la source Q ait récité deux fois le même logion. Pourquoi Mc. aurait-il détaché de leur contexte la comparaison de la lampe qui paraît si bien placée dans Mt. v, 15 et la sentence qu'on vient de citer (iv, 25), terme si naturel de la parabole des mines ou des talents?

Pourquoi Mc. aurait-il composé son discours sur les destinées de la « parole » de morceaux empruntés à des contextes si différents, et déjà rédigés? ces objections sont graves; d'autre part, est-il certain que Lc. n'a pas rompu le bel ordre des discours de Q tel qu'il se trouve dans Mt.?

La mission des disciples. La mission des Douze (Mc. vi, 8-11) est reprise par Mt. (x, 9-14) qui ajoute l'évangélisation des villes, et par Lc. ix, 3-5. Lc. a un discours plus développé adressé aux soixante-douze disciples. L'état de Q est ici trop incertain — à moins qu'on ne le reconnaisse dans le texte de Mt. — pour permettre une discussion.

Prendre sa croix et sauver son âme est au contraire un cas très topique. Mc. viii, 34-36 est reproduit par Mt. xvi, 24-26 et Lc. ix, 23-25. De plus les deux pensées des deux premiers versets de ces trois passages reparaissent dans Mt. x, 38. 39 et Lc. xiv, 27 et xvii, 33.

La première pensée est dans le premier bloc sous une forme positive : celui qui veut se sauver doit se renoncer et prendre sa croix et me suivre. L'identité est parfaite entre les trois synoptiques. Cette même pensée est exprimée négativement dans le second bloc : Celui qui qui ne porte pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi (ou ne peut être mon disciple). Dans ce cas il semble bien qu'on peut mettre en regard deux formules. S'il est certain que Mt. et Lc. ne se sont pas rencontrés les deux fois sans une source commune, est-il vraisemblable que l'une de ces sources, à savoir Mc., dépend de l'autre, à savoir de Q? Rien ne permet de l'affirmer, qu'il s'agisse d'un texte grec ou même d'un texte araméen.

Même raisonnement pour Mc. ix, 37 = Mt. xviii, 5 et Lc. ix, 48, dont la pensée se retrouve Mt. x, 40.

Le discours sur la nécessité de sacrifier un de ses membres, main, pied ou œil, plutôt que d'aller dans la Géhenne, dans Mc. ix, 43-47, est résumé par Mt. xviii, 8-9 qui bloque la main et le pied. Au lieu des trois strophes de Mc., d'un mouvement régulier et peut-être terminées par un

refrain (1), Mt. n'a que deux strophes. Mais la même pensée, à propos de l'œil droit et de la main droite, se retrouve dans Mt. v, 29 et 30, avec un rythme différent, mais non moins formel que dans Mc. On accorde volontiers que Mt. xviii, 8-9 dépend de Mc., mais il n'y a aucune raison de penser que Mc. se soit inspiré du *texte* de Mt. v, 29-30. Il a pu le connaître, personne n'est autorisé à le nier, mais dans ce cas il a préféré une autre tradition qui ne paraît pas moins originale, ni moins primitive.

Tout ce discours se termine dans Mc. par un aphorisme sur le sel qu'il est extrêmement difficile de rattacher au contexte (ix, 49-50). La même pensée du sel affadi se retrouve dans Mt. v, 13 et Lc. xiv, 34-35, où elle s'applique aux disciples. La ressemblance est telle entre Mt. et Lc. que le passage a dû être emprunté par eux à Q. Pourquoi Mc. l'aurait-il enlevé à un contexte tout à fait naturel pour en faire le mot de la fin d'un discours inauguré par la pensée de la concorde?

La parole de Jésus sur la répudiation x, 11-12 = Mt. xix, 9 et cf. Mt. v, 32 et Lc. xvi, 18, est d'une discussion difficile et fournit peu de lumière sur la question. On peut en dire autant des préceptes sur l'humilité x, 42-44 = Mt. xx, 25-27 et cf. Lc. xxii, 25-26, et sur la foi dans la prière xi, 22-24 = Mt. xxi, 21-22; cf. Mt. xvii, 20 et Lc. xvii, 6.

Il reste le discours apocalyptique. On dirait bien que Mc. xiii, 9-13 suit de trop près Mt. x, 17-21 pour ne pas s'en être inspiré. Toutefois, ici encore, il manifeste son indépendance. Le discours de Mt. est le discours qui inaugure une mission limitée à la vie mortelle du Sauveur. Celui de Mc. est un discours eschatologique. Aussi Mc. a ajouté le v. 10 qui lui donne ce caractère, et peut-être aussi le v. 13ᵇ qui a pu passer dans Mt. x, 22ᵇ soit de Mt. xxiv, 13, soit de Mc. par imitation.

Il est cependant difficile de tirer une conclusion ferme de ce seul point, soit parce que Lc. ne donne qu'un léger appui (Lc. x, 3-11 et xii, 11 et 12) pour prouver l'existence du discours entier dans les *Logia*, soit parce que les Logia ont pu être reproduits dans Mt. retouchés d'après Mc. Quant au discours sur la vigilance, xiii, 33-37, il est beaucoup plus éloigné de Mt. xxv, 14; xxiv, 42; xxv, 13 qui n'est pas non plus très voisin de Lc. xix, 12-13 et xii, 40.

En présence de ces faits dont l'étude approfondie est subordonnée à une connaissance plus ferme de la source Q qui ne peut être obtenue que par le commentaire de s. Matthieu et de s. Luc, nos conclusions ne peuvent être que modestes et provisoires.

1) Il est fort possible d'après les critiques, il est certain d'après la tradition, que la source Q ou l'original araméen de s. Matthieu a précédé la rédaction de Marc. M. J. Weiss pense que si Marc n'avait pas connu l'existence du recueil de discours, il ne se serait pas décidé à faire aux

(1) Du moins d'après certains manuscrits; voir le *Commentaire*.

paroles de Jésus une si petite place dans son ouvrage. Cette supposition ne manque pas de vraisemblance. Il est donc probable que Mc. a connu Q.

2) Mais si Marc n'a pas rédigé plus de discours parce que ce travail était déjà fait et bien fait, est-il vraisemblable qu'il a pris çà et là dans le recueil Q pour composer de nouveaux discours? Il est donc probable que Mc. ne s'est pas servi de Q.

3) Sauf un passage du discours eschatologique, discours qui se présente sous tant d'aspects avec un caractère exceptionnel, il n'y a entre Mc. et ce qu'on peut regarder comme le texte de Q aucune ressemblance littéraire telle qu'on doive conclure à un emprunt fait par Mc. au texte de Q. Bien plus, à se servir des critères ordinaires, on conclurait que Mc. n'a pas utilisé le texte de Q, du moins sous sa forme de traduction grecque. La déduction serait naturellement beaucoup moins rigoureuse s'il s'agissait du texte araméen, ce qui est l'hypothèse normale.

4) Nous sommes donc amenés à ce dilemme. Ou bien Mc. n'a pas eu sous les yeux le texte de Q, même en araméen, et il ne s'en est donc pas servi, ou bien il l'a eu sous les yeux, mais il l'a traité avec une entière indépendance. Dans cette seconde hypothèse, il faut encore expliquer cette indépendance de Mc. A moins de supposer qu'il a agi par pur arbitraire, ce que des critiques très indépendants n'accordent pas volontiers aux ultra-radicaux comme Loisy, Mc. ne s'est éloigné des Logia que parce qu'il suivait une autre tradition. C'est la seule supposition raisonnable, étant donné le respect avec lequel les évangélistes ont recueilli les paroles de Jésus. Par conséquent, en dernière analyse, l'autorité préférée par Mc. était une tradition distincte, très probablement celle de Pierre, pour les paroles de Jésus, comme pour les récits.

Donc ce qui demeure le plus probable, c'est que Mc. ne dépend pas des Logia. Mais s'il en dépend, ce n'est assurément pas comme un compilateur ou un imitateur servile, et c'est, selon toute apparence, comme un auteur qui a ses sources à lui.

L'hypothèse de la dépendance de Mc. par rapport aux Logia est de plus mise en échec par ce fait, concédé par J. Weiss (1), que les paroles de Jésus rapportées par Mc. peuvent avoir fait partie de la catéchèse de Pierre; cette catéchèse devait bien comprendre au moins les rudiments de discours que nous trouvons dans Mc.

A tout le moins, comme dernier mot, est-il permis de s'étonner de l'assurance avec laquelle certains exégètes tranchent une question si difficile, et de l'aplomb avec lequel ils se servent d'un trait si mal assuré pour attaquer l'autorité de Marc.

(1) *Das älteste Ev.*, p. 372 : Gegen diese Hypothese lässt sich natürlich nichts schlagendes einwenden.

III. — *La part propre de l'auteur.*

La critique donne souvent le nom de « rédacteur » au compilateur qui met bout à bout des documents dont il désire conserver la teneur propre. Il se contente donc d'enlever et d'ajouter pour donner à son récit plus d'unité et de suite. C'est ainsi que certains critiques se sont représenté l'œuvre de celui qui a écrit le second évangile. Nous croyons avoir montré que c'est à tort. Marc n'est pas un rédacteur, c'est un auteur. La comparaison de Mc. avec Lc. et Mt. n'amènerait pas à une conclusion différente; l'hypothèse du Proto-Marc se briserait bien plutôt contre l'unité du style, des procédés et de la composition dans tout le second évangile.

Cet auteur a écrit en grec hellénistique du temps, qu'il connaissait très suffisamment. Mais on reconnaît en lui un sémite, et d'une manière si accusée que ce sémitisme — en fait cet araméisme — ne tient pas seulement à son origine et à son éducation première; il semble que la matière dont il traitait lui est arrivée avec une empreinte sémitique qu'il tenait à conserver. Nous n'avons vu aucune raison sérieuse de conclure que cette matière était déjà écrite, quoique, s'il s'agit des discours surtout, la conclusion négative soit moins assurée. Cependant, même dans l'hypothèse où Mc. se serait servi du recueil de discours, il l'aurait fait avec l'indépendance d'un auteur, non pas en rédacteur. A plus forte raison était-il libre de rédiger à son gré les éléments qui lui sont parvenus par voie orale. Tout porte à croire cependant qu'il s'est contenté de les transmettre tels qu'il les a reçus.

Dans ces conditions nous n'avons pas à rechercher quels versets n'appartiennent pas aux sources. L'auteur a toujours suivi des sources, très probablement des sources orales; il n'a pas transcrit servilement des documents écrits, sauf à les souder par de petites ajoutes.

On peut cependant indiquer quelques endroits où l'auteur paraît plus directement comme faisant l'office d'éditeur d'une tradition qui s'imposait à lui en quelque manière. Par exemple le début (I, 1), le résumé de la prédication du Baptiste, le baptême et la tentation (I, 1-13), les explications sur les usages des Juifs (VII, 2-4), l'explication des mots araméens, l'épisode du jeune homme de Gethsémani (XIV, 51-52).

Quant à la question de savoir dans quelle mesure Marc s'est servi de ses sources, orales ou écrites, pour donner à son ouvrage un aspect particulier, d'après les tendances de son esprit ou son but, elle se confond avec celle du caractère historique et théologique de son œuvre.

CHAPITRE VII

LE TÉMOIGNAGE HISTORIQUE DU SECOND ÉVANGILE.

Il s'agit ici, soit des intentions historiques de l'auteur du second évangile, soit surtout de sa valeur historique, quant aux faits ou à l'ordre des faits.

On pourrait assurément prendre pour base la tradition ecclésiastique. L'auteur du second évangile est Jean surnommé Marc, qui a reproduit la catéchèse de Pierre; il était donc bien informé. D'autre part il paraît digne de foi. Son témoignage doit donc être reçu. Cet argument est solide. Nous le retrouverons au terme de cette introduction. Mais il n'aura rien perdu de sa force — au contraire — pour avoir été précédé d'un examen critique de la question.

I. — *L'opinion de la critique libérale protestante.*

Les critiques — cela va sans dire — ne sont pas d'accord sur la valeur historique du second évangile. Et ce qu'il y a ici d'assez piquant, c'est que certains conservateurs rejoignent certains intransigeants, quant au caractère que l'auteur lui-même aurait prétendu donner ou aurait, sans y prendre garde, donné à son œuvre.

J'ai déjà indiqué le scepticisme absolu de Wrede. Nous ne savons à peu près rien de Jésus parce que Marc n'a rien d'un ouvrage historique; tout ce qu'il semble raconter comme faits n'est que la traduction par mode de légende du dogme de la messianité de Jésus. Le système n'a pas été accepté tel que, mais les arguments qui l'appuient ont ébranlé la confiance que l'on avait généralement dans la valeur historique du second évangile. Wellhausen et Harnack ne lui sont guère plus favorables, et M. Bernard Weiss, tout en demeurant fidèle à Marc comme historien des faits, a insisté davantage sur son défaut d'ordre chronologique (1). On trouverait quelque chose de cette tendance chez M. Lepin, disposé à préférer l'ordre du quatrième évangile (2).

Dans cette situation, le maître le plus autorisé de la critique dite libé-

(1) *Die Geschichtlichkeit des Marcusevangeliums,* 1905.
(2) *La valeur historique du quatrième évangile,* 1910; cf. *RB.,* 1910, p. 272.

bérale, M. H. Holtzmann, a cru devoir préciser sa position (1), qui est dans l'ensemble celle de MM. Wernle, Jülicher etc.

Marc n'est pas un témoin immédiat, il écrit d'après les croyances de la communauté primitive. Si Matthieu et Luc ont éprouvé plus que lui les effets de l'évolution dogmatique, on ne peut supposer qu'elle a eu en lui son point de départ absolu. Lui aussi est influencé par sa foi et son interprétation des faits. De plus on reconnaît aisément certains groupements, surtout dans les discours de Jésus, où l'on devine l'intention de faire un ensemble littéraire qui pourrait bien être au détriment de la chronologie. Enfin M. Holtzmann ne conteste pas que Marc ait mis certains faits où il a pu, sans être sûr de l'ordre, et il n'admet comme réel rien de ce qui est purement miraculeux, comme la Transfiguration.

Ces concessions faites à la critique radicale, il soutient énergiquement la valeur historique de Marc. Sur le début (I, 21-39) et la catastrophe (XI, 1 ss.) il n'y a pas de doute. Les faits se suivent dans leur ordre et avec une vraisemblance incontestable (2). Mais le reste a aussi les apparences d'une histoire vraie. C'est celle du messianisme de Jésus, qui donne la clef de sa tragique destinée. D'abord, c'est l'annonce du règne de Dieu, prochain, et souhaitable, des guérisons nombreuses, la sympathie, l'enthousiasme des foules. Dans cette première partie tout est joie, lumière, espérance. Le moment tournant est la confession de Pierre à Césarée. Les disciples se sont persuadé que Jésus est le Messie, et Jésus n'y contredit pas; cette opinion se répand parmi le peuple, elle éclate à l'entrée de Jésus à Jérusalem. C'est à partir de Césarée que tout s'assombrit, et que Jésus annonce les malheurs qui l'attendent, les souffrances auxquelles ses disciples doivent se préparer; il n'est plus question du règne que pour une époque ultérieure; la Personne du Messie passe au premier plan; cependant les miracles diminuent, toute l'atmosphère s'obscurcit.

Tels sont, d'après M. Holtzmann, les grands traits que Marc a tracés, et ils sont sans aucun doute conformes à l'histoire.

Cette esquisse est assez séduisante. On se demande si l'on ne pourrait pas la prendre du moins comme un point de départ, comme substratum solide construit par la critique elle-même, sauf à y ajouter la foi au surnaturel; en d'autres termes, si nous ne devons pas être reconnaissants à l'exégèse libérale de se montrer si ferme à soutenir le caractère historique des faits principaux de la vie de Jésus, dans l'ordre où les a placés le second évangile.

Avant d'accepter ce bloc sans contrôle il faut constater deux points.

(1) *Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt,* dans *Archiv für Religionswissenschaft,* X (1907), p. 18-40 et 161-200.

(2) Sauf la réserve perpétuelle sur le caractère surnaturel des faits.

Quant au messianisme, l'évolution est d'une rigidité excessive. Les choses se seraient passées selon un schème inflexible. Il serait interdit de supposer qu'à tel moment, par exemple après la première multiplication des pains, le messianisme aurait fait explosion parmi les foules de Galilée. C'est trop tôt, nous dirait-on, et il est né au sein des compagnons de Jésus. Mais alors il faut admettre bien des choses qui ne semblent guère se concilier avec le texte de Marc lui-même. Jésus ordonne à ses disciples de se taire, et on ne voit pas qu'ils aient rien dit. Où la foule a-t-elle puisé plus tard ses convictions messianiques? Jésus a-t-il donc lui-même attisé ce feu? son ambition s'est-elle déchaînée après qu'il a eu le pressentiment de l'échec? Le peuple s'est-il enthousiasmé au moment où les miracles diminuaient, où l'horizon se chargeait de nuages? Ce sont bien des invraisemblances, et elles ne sont pas dans la pensée de Marc.

De plus, la sympathie de M. Holtzmann et des autres critiques libéraux a une raison qu'ils ne dissimulent pas. Ils estiment que ce plan permet de reconnaître dans l'histoire de Jésus une histoire ordinaire, que Jésus y paraît encore assez humain pour qu'on reconnaisse en lui le pur homme. Marc aurait donc fait de l'histoire vraie sans le vouloir, et M. Wrede a prouvé que cette histoire ne prend dans Marc que ce qu'il lui plaît, en laissant dans l'ombre le trait le plus caractéristique de la physionomie de Jésus, sa confiance toujours la même dans l'intervention de Dieu et dans l'avènement prochain de son règne, en refusant de tenir compte de ce que Marc a le plus à cœur, les miracles et l'affaiblissement du règne de Satan. Le Messie de l'école libérale, nous le disons avec les radicaux, c'est la rationalisation d'une figure plus haute qu'il faut prendre ou laisser telle que Marc l'a dessinée.

Les radicaux n'en conservent rien, nous essaierons de montrer qu'ils ont tort, et nous serions bien malavisés de rompre un organisme vivant pour plaquer le surnaturel sur une histoire construite d'après les principes subjectifs de la critique libérale.

II. — *Le genre littéraire.*

Et d'abord à quel genre historique se rattache le second évangile?

S. Justin, pour désigner les évangiles, les nomme « les mémoires des Apôtres », ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (1), et spécialement il parle des « Mémoires » de Pierre (2). Il les comparait donc aux ἀπομνημονεύματα de

(1) *Première Apologie,* LXVII, 3 et cf. LXVI, 3.

(2) *Dial.,* CVI, 3 : ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ, c'est-à-dire de Pierre, nommé peu auparavant.

Xénophon, qui sont des souvenirs ou des mémoires sur Socrate (1). La comparaison n'est pas très heureuse. Xénophon n'a pas même esquissé la vie de Socrate. Il dit bien au début quelques mots sur les exemples de sa vie, un peu dans le genre de certains chapitres qui suivent les vies des saints, mais son recueil ne comprend que des dialogues de Socrate sur différents sujets. L'occasion du dialogue est indiquée, mais ne saurait remplacer une biographie. Par ailleurs Xénophon se donne expressément comme témoin oculaire et garant des faits, ce qui n'est pas le cas des synoptiques.

Pour trouver dans la littérature gréco-romaine un point de comparaison plus ferme, on a rappelé les deux genres de biographie qu'a pratiqués l'antiquité. L'un, à la manière stoïcienne, s'attache à reproduire fidèlement une grande personnalité, surtout dans le but de dégager une leçon morale, cette leçon dût-elle résulter des mauvais exemples du héros; ce sont les *Vies* de Plutarque (2). L'autre, à la manière des grammairiens d'Alexandrie, s'en tient à des anecdotes qui jettent un certain jour sur la personne et les doctrines; ce fut l'erreur de Suétone de traiter dans cette façon les vies des premiers Césars (3). Les deux exemples les plus notoires sont donc postérieurs à Marc; et ces distinctions lui auraient sans doute échappé.

Au surplus, les deux genres de biographie se préoccupent de conduire leur héros du berceau jusqu'à la tombe. On insiste sur sa parenté, sa naissance, son éducation; on décrit plus ou moins sa personnalité, on parle de sa mort et des suites de son activité. Ce n'est point cela non plus qu'a voulu faire l'auteur du second évangile.

L'Ancien Testament lui fournissait des exemples plus familiers. La vie de Moïse le domine tout entier. Mais ce qui ressemble le plus à Marc, c'est la carrière d'Élie. Il apparaît soudain, et c'est à peine si l'on indique son origine. Puis il remplit la mission que Dieu lui a confiée et disparaît, emporté par un char de feu (4). L'auteur inconnu qui a écrit la mission d'Élie le regardait évidemment comme son personnage principal, et cependant il l'a mêlé aux événements de son temps; il entendait bien écrire une histoire suivie, selon l'ordre et les événements des règnes. Tel paraît aussi avoir été le but de Marc. S'il n'insiste pas sur les origines de Jésus, ni sur son éducation, ce n'est pas précisément parce que ces origines sont divines — il aurait pu le dire, comme ont fait les autres évangélistes, — ni parce que l'éducation qu'il a reçue

(1) C'est par suite d'une confusion traditionnelle qu'on traduit ordinairement « les Mémorables ».

(2) Noter ses précautions oratoires à propos de Démétrius et d'Antoine.

(3) Weiss, *Das älteste...* (p. 11), citant F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig, 1901).

(4) I Reg. XVII, 1 à II Reg. II, 12.

n'avait aucun rapport avec sa mission, — s. Luc ne l'a pas pensé, — c'est simplement parce qu'il a voulu raconter, comme il le dit expressément, « son évangile », c'est-à-dire la mission publique du Fils de Dieu, sa prédication, avec ses suites, et sa mort qui en était le point décisif. Il a seulement pris soin d'en dater le début, en le rattachant au ministère du Baptiste, et il a mentionné quelques traits d'histoire générale, quand il les a rencontrés. Son intention n'était donc pas de rendre Jésus sympathique en exposant sa doctrine, comme a fait Xénophon par rapport à Socrate, ni de grouper des anecdotes pour esquisser la silhouette d'un grand personnage, ni de faire une biographie complète, mais dans la tâche qu'il s'est fixée on ne peut douter qu'il ait prétendu raconter la plus grave de toutes les histoires, celle de l'intervention de Dieu en la Personne de son Fils.

Auteur inspiré, s. Marc n'a pu faillir à cette tâche, mais on sait que la méthode apologétique autorise les critiques catholiques à regarder aussi les évangiles comme des documents historiques, servant à établir les motifs de crédibilité conduisant à la foi. C'est sous cet aspect que nous devons nous demander ici si Marc remplit les conditions qu'on est en droit d'exiger de tout historien : qu'il ne soit pas entraîné par l'esprit de système, que les faits qu'il raconte soient cohérents et vraisemblables en eux-mêmes, qu'ils soient en harmonie avec l'histoire générale, et, s'il se peut, que le récit lui-même se révèle comme l'œuvre d'un témoin plus ou moins directement en contact avec les faits.

III. — *Tendances personnelles ou objectivité?*

L'objectivité est la première condition exigée par la critique, surtout s'il s'agit d'un disciple. On applique ce critérium à Xénophon et un bon juge conclut (1) : « C'est Xénophon aussi (tout autant que Socrate) dont l'image nous apparaît à travers ces souvenirs... Comme il a voulu, dans ce livre, non pas tant faire connaître tout Socrate que le rendre aimable et vénérable aux Athéniens, il a principalement insisté sur ce qui lui semblait à lui-même le plus digne d'éloges dans la personne de son maître ». Naturellement Xénophon a eu son Wrede, M. E. Richter qui a nié toute relation de Xénophon avec Socrate (2), mais nous nous en tenons aux opinions plausibles. Peut-on soupçonner Marc d'avoir altéré les faits de la vie de Jésus au profit de quelque système?

On l'a essayé, en accusant Marc de paulinisme. Nous sommes obligé

(1) A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque,* IV, p. 365 s., 368.

(2) D'après Croiset, *op. laud.*, p. 342, n. 2, M. E. Richter (*Xenophon-Studien,* Leipzig, 1893) « nie absolument les relations de Xénophon avec Socrate. Il considère Xénophon comme une sorte de sophiste qui, n'ayant nullement connu Socrate, s'est servi de lui comme d'un prête-nom pour l'exposé de ses propres idées ».

de renvoyer au chapitre suivant l'examen de cette question. Mais nous pouvons dès maintenant exposer les raisons générales qui prouvent qu'il était incapable de céder aux suggestions de l'esprit de parti.

Remarquons d'abord que Marc est dans la même situation que Xénophon, et que cependant il ne suit pas la même méthode. Le maître de tous deux est mort, condamné par son peuple. Aussi Xénophon s'empresse-t-il de blanchir le sien. Socrate a été condamné comme peu respectueux des dieux d'Athènes et comme corrupteur des jeunes gens; c'est donc par ces deux griefs que la justification commence. L'intention apologique est manifeste.

Il n'en est pas de même dans Marc. Jésus a été condamné comme s'étant donné à tort pour le Messie. Marc eût pu nier que Jésus ait eu cette prétention ou prouver qu'elle était fondée. Il n'a fait ni l'un ni l'autre. Il regarde Jésus comme le Messie, mais nulle part il ne se soucie de prouver qu'il a réalisé ce qu'on attendait du Messie. Une seule preuve était recevable, l'accomplissement des prophéties. On n'en voit aucune trace dans Marc, sauf ce qui regarde la mission de Jean (I, 2) et une interprétation symbolique du rôle d'Élie, encore relative à Jean (IX, 12 s.). Peut-être dira-t-on que Jésus a été condamné en réalité pour s'être dit Fils de Dieu. C'est aussi la vérité pure, quoique ce soit une vérité que les critiques libéraux ne veulent pas admettre. Plaçons donc l'objection sur ce terrain. Jésus a été condamné comme Fils de Dieu, et Marc prouve précisément qu'il était Fils de Dieu; il est donc apologiste. Mais est-il certain que Marc a eu l'*intention de prouver?* Encore faudrait-il se demander s'il a transformé les faits pour qu'ils lui servissent de preuve, et s'il l'a fait consciemment ou inconsciemment.

S'il l'avait fait à dessein, s'il avait esquissé une véritable démonstration, il est trop évident que, comme Xénophon, il n'eût mis en œuvre que les éléments utiles à son but.

Ce serait même le minimum de la tendance. On ne peut accuser de fausseté objective dans les détails celui qui choisit parmi les faits ceux qui conviennent à sa thèse et qui élimine les autres. Or ce n'est pas ce qu'a fait Marc. Il a laissé subsister dans son récit un certain nombre de traits qui sont toujours demeurés une difficulté pour l'exégèse catholique. Non que les termes en soient inconciliables avec la profession de foi en la divinité de Jésus, mais ils ne sont certes pas de nature à faire naître cette croyance. Ces textes ont été souvent groupés. M. Schmiedel les regarde comme les colonnes fondamentales d'une vie scientifique de Jésus parce qu'ils lui paraissent prouver qu'il n'était qu'un homme (1). Je puis bien les regarder comme les points cardinaux de la

(1) *Das 4 Evangelium gegenüber den 3 ersten,* 1906, 16-22, 31-33.

crédibilité doctrinale de Marc. Les voici d'après M. Holtzmann. 1. La recherche des parents de Jésus qui le regardent comme hors de lui (III, 21). 2. Jésus est le charpentier, le fils de Marie (VI, 3), on parle de ses frères et de ses sœurs. 3. Jésus n'a pu faire des miracles proprement dits à Nazareth (VI, 5 s.). 4. Il a refusé un signe (VIII, 12). 5. Il n'a pas voulu qu'on le nomme bon, réservant cet honneur à Dieu (X, 18). 6. Le Fils ne sait pas l'heure du jugement (XIII, 32). 7. Il s'est plaint à Dieu de l'avoir abandonné (XV, 34).

On voudra bien voir dans le *Commentaire* l'explication de ces passages.

Évidemment Marc ne les estimait pas contraires à sa croyance, il pensait que les fidèles n'en seraient point choqués, qu'ils savaient les concilier avec leur foi en le Fils de Dieu, mais enfin, en les relatant tels quels, il a fait la preuve d'une extraordinaire probité. Celui qui n'a pas éliminé de tels traits ou n'entendait pas prouver que Jésus était Fils de Dieu, ou ne se croyait pas permis d'éliminer ce qui ne conduisait pas à sa thèse. A plus forte raison ne se croyait-il pas permis de transformer ou d'altérer les faits d'une façon positive.

Aussi bien l'auteur est-il évidemment un esprit de second ordre et qui n'a pas sa doctrine à lui. S'il n'a pas pris la plume pour faire prévaloir celle de Paul, comme on le verra plus loin, il n'avait donc aucune raison de colorer la doctrine dans son sens particulier.

Dira-t-on qu'il a transformé les faits inconsciemment? C'est bien la thèse libérale. Marc est l'instrument et l'organe de la tradition primitive à un moment donné. Mais alors qu'on soit conséquent. Marc n'a donc, *comme écrivain,* aucune préoccupation dogmatique, aucune raison de transformer ou d'altérer les faits. C'est un Xénophon qui se serait simplement fait l'écho de l'opinion des amis de Socrate, opinion qui ne pouvait être unanime que sur des faits parfaitement avérés. Or on ne saurait douter que Socrate, si nous le connaissions indépendamment des vues particulières de Xénophon et de Platon, serait beaucoup plus le véritable Socrate que celui de nos histoires de la philosophie, et, en définitive, aussi près que possible de la réalité. Marc est donc de ce chef à un rang tout à fait à part de crédibilité historique; il nous fait connaître Jésus plus exactement que Xénophon et Platon ne nous font connaître Socrate.

En ce moment nous ne l'étudions pas comme un auteur inspiré, mais nous demandons aussi qu'on ne soit pas plus sévère pour lui que pour un écrivain profane. Venons à l'examen des faits.

IV. — *Vraisemblance des faits en eux-mêmes ou par rapport à l'histoire.*

Marc a incontestablement l'intention de placer ce qu'il a à dire de Jésus dans un cadre historique, à prendre ce mot dans un sens très large. Quoique les critiques ne s'entendent guère sur les divisions de l'évangile, il faut cependant discerner après l'introduction (i, 1-13) deux groupes de faits : le ministère en Galilée avec des pointes vers le nord et au delà du Jourdain (i, 14-ix, 50), le ministère en Judée et la dernière semaine à Jérusalem (x, 1-xvi, 8).

C'est dans ce cadre que Marc a situé la prédication de Jésus, ses miracles, ses rapports avec la foule, avec les scribes et avec ses disciples.

On s'est demandé, avons-nous dit, s'il n'y avait pas quelque division qui tînt plus au fond des choses, qui fût dans la vie de Jésus comme un point tournant (*Wendepunkt*), le point de départ d'une orientation nouvelle, la ligne de partage de son activité.

S'il s'agit de Jésus lui-même, la réponse doit être négative. Rien dans le récit de Marc ne nous autorise à penser qu'il eut dans le cours de son ministère une inspiration, une révélation, une vue nouvelle de sa mission. Mais on voit très bien dans sa carrière des moments décisifs qui marquent un changement dans son attitude vis-à-vis d'autres personnes ou dans l'attitude de ces personnes vis-à-vis de lui.

Dès le début, en effet, la manifestation du Baptême fait connaître au lecteur que Jésus savait être Fils de Dieu. Ce point ne pouvait être dépassé. Aussi agit-il dès lors avec une autorité souveraine, en maître de la nature, en dominateur des démons. C'est M. Holtzmann qui reconnaît que les miracles, loin d'augmenter, sont plutôt moins nombreux vers la fin. On a allégué que Jésus, à un certain moment, avait compris qu'il ne lui serait pas donné d'établir le règne de Dieu de son vivant et qu'il lui faudrait passer par la mort. Ce changement est absolument étranger à la pensée de Marc. Jésus prévoit sa mort et le deuil de ses disciples tout à fait à l'entrée de sa carrière (ii, 19 s.) (1).

Il est donc impossible de supposer, du moins d'après Mc., que Jésus ait eu à modifier sa conception du règne de Dieu. On voit seulement qu'il la développe et la fait connaître peu à peu, comme un maître prudent. C'est d'abord la simple annonce du règne, avec l'invitation à tous de s'y préparer par la pénitence et la foi (i, 15). Puis, ayant choisi des disciples, Jésus peut distribuer sur le règne comme un double enseignement, l'un qui décrit les conditions générales dans

(1) Voir dans le *Commentaire* l'explication de ce texte.

lesquelles il est proposé, croît et se développe (les paraboles du ch. IV), l'autre réservé à ses disciples. Aussitôt qu'il leur a révélé qu'il doit souffrir et mourir, la perspective du règne est fixée à un temps prochain, qui suivra sa résurrection (IX, 1), et il indique l'abnégation nécessaire à ceux qui veulent le suivre. Tout cela est bien ordonné et vraisemblable. On est seulement surpris que les foules soient admises (VIII, 34-38) à la leçon sur la nécessité de renoncer à tout pour suivre le Maître. L'évangéliste reste cependant dans son thème, car les termes sont assez énigmatiques; il s'agit moins d'un enseignement donné à la foule que d'une invitation à elle adressée de se joindre au cercle des disciples.

Si donc on veut absolument marquer des moments dans l'enseignement de Jésus, il faut reconnaître qu'ils sont suffisamment expliqués par les besoins des auditeurs, nullement parce qu'une sombre prévision de l'avenir aurait tout à coup traversé la pensée du Maître.

Ses rapports avec les scribes marquent, eux aussi, une progression, dans leur parti pris envers le nouveau docteur.

La lutte commence par les cinq conflits placés au début du ministère à propos de la guérison du paralytique, de la vocation de Lévi, du jeûne, du sabbat, et de l'homme à la main desséchée (II, 1-III, 6). Dans cette série elle-même, il y a gradation, car les scribes qui d'abord condamnent dans leur cœur, interrogent ensuite les disciples sur Jésus, puis Jésus sur ses disciples, et enfin l'observent dans l'intention de l'accuser. Tout cela est parfaitement naturel. Un prédicateur comme Jésus, qui ne s'attachait ni à la méthode ni à la personne des maîtres, devait leur être suspect. Il fallait, et le plus tôt possible, s'assurer de son esprit et de ses dispositions. Le cinquième conflit était de beaucoup le plus grave. Jésus avait bravé les scribes et les avait confondus. Ils ne pouvaient moins faire que de s'entendre pour le perdre (III, 6). Ce moment est le « point tournant » de M. Burkitt (1). L'idée d'un instant critique est parfaitement juste, mais il ne faut pas en conclure, comme on l'a fait, que Marc a indiqué trop tôt la rupture complète des scribes avec Jésus, comme si dès ce moment on se fût trouvé au même point qu'à Jérusalem, à la veille de la Passion (XII, 13), où de nouveau les Pharisiens se concertent avec les Hérodiens.

Dès le cinquième conflit, les Pharisiens ont la conscience formée; Jésus n'est pas avec eux, il est hérétique, il doit disparaître. Mais encore fallait-il trouver l'occasion, s'assurer des moyens, recourir aux grands chefs de Jérusalem. Ce sont ces derniers, prévenus, qui entrent en scène; ils expliquent les exorcismes de Jésus par une entente avec Beelzéboul (III, 22), et reprochent à Jésus que ses disciples méprisent

(1) *The Gospel History and its transmission,* 2e éd., 1907, p. 81.

les traditions des anciens (vii, 1 ss.). A ce moment Jésus prend vivement l'offensive (vii, 6 ss.); c'est une condamnation en règle de mainte pratique des Pharisiens. Dès lors on dirait qu'il y a toujours des Pharisiens qui s'attachent à ses pas ou qui guettent son arrivée (viii, 11 s.). Ils lui demandent insidieusement un signe.

On est donc bien informé à Jérusalem, où Jésus arrive enfin. Le théâtre est changé et aussi les acteurs.

Selon sa coutume, Marc n'entre dans aucune explication historique. Il ne dit pas les différends et les haines entre les prêtres et les scribes, les Sadducéens et les Pharisiens. Mais il les met en scène d'une façon conforme à l'histoire. Les partis conservent leur autonomie et agissent précisément selon leur esprit et leurs doctrines ; les Pharisiens se préoccupent du joug étranger, les Sadducéens plaisantent sur la résurrection. La haine des Pharisiens nous est depuis longtemps connue. L'émoi des grands prêtres s'explique par l'entrée triomphale de Jésus, et par l'expulsion des vendeurs du Temple. Il n'est plus question de sonder Jésus, mais seulement de le prendre au piège (xii, 13). Comme on est à Jérusalem, ce sont les grands prêtres qui mènent le jeu; les Pharisiens et les Hérodiens déjà ligués se font volontiers leurs instruments (xii, 13). Il y a là, par rapport à la situation précédente (iii, 6), une nuance très fine qu'il faut saisir, car elle n'est pas pesamment marquée. Enfin l'occasion tant désirée est fournie par Judas. Les Pharisiens, prudents, n'ont qu'à laisser faire le grand prêtre.

Les rapports de Jésus avec les Apôtres ne sont pas moins conformes à la suite logique des choses. Jésus a dès le début la claire vue de son œuvre, aussi choisit-il quelques disciples dès le premier jour. Mais c'est seulement lorsque la rupture avec les scribes, représentant la Loi ancienne, est définitive, qu'il choisit les Douze pour qu'ils soient avec lui, et qu'ainsi formés par lui il puisse les envoyer prêcher (iii, 14). Il y a bien là, comme l'a vu M. Burkitt (1), un moment d'une suprême importance. Ce sont bien les premiers linéaments de la fondation de l'Église, et même de la hiérarchie ecclésiastique. Jésus crée un groupement nouveau, également distinct de celui de ses parents (iii, 20. 21. 35), des scribes malveillants (iii, 22 ss.) et de la foule qui va et vient; il est constitué par l'attachement à Jésus, en vue d'une mission spéciale. Marc l'entend si bien ainsi que dès lors il distingue entre l'enseignement offert à tous et celui qui est réservé aux disciples, réserve d'ailleurs temporaire, puisque le moment viendra où la lumière devra être manifestée.

En attendant, c'est toujours Jésus qui prêche seul. Mais un nouveau parallélisme met en relief sa rupture avec la Synagogue et l'importance plus grande des disciples. Jésus prêche encore à Nazareth dans une

(1) *Loc. laud.*

synagogue, mais on ne l'y verra plus dans le récit de Marc (VI, 2). Aussitôt après cette sorte d'échec personnel, il adresse un suprême appel à la Galilée par la voie de ses disciples (VI, 7 ss.).

A partir de ce moment, on dirait qu'il regarde sa mission en Galilée comme terminée; il se retire en un lieu désert.

La prédication des apôtres ne répond évidemment pas dans la pensée de Marc à la manifestation promise de la lumière (IV, 21 ss.). Ils ont seulement prêché la pénitence (VI, 12). Le caractère dominant de tout ce qui suit est précisément la formation des Apôtres. Jésus n'a pas jugé à propos de leur révéler le mystère annoncé (IV, 12) avant leur première course apostolique. Ils ne l'auraient pas compris et auraient risqué de tout confondre. Maintenant il s'attache à eux, et semble s'intéresser plus à ces quelques personnes qu'à la masse du peuple. C'est le moment des révélations. La confession messianique de Pierre, loin d'en marquer le point culminant (VIII, 27 ss.), en est plutôt le point de départ. Jésus accepte la déclaration de Pierre, mais il lui enjoint de se taire, et, loin d'accentuer son rôle messianique national, il expose à ses disciples la vraie nature de sa mission. Le point culminant de cet enseignement est bien plutôt la Transfiguration, vision réservée à Pierre, à Jacques et Jean. Cependant les disciples ont encore besoin des leçons du Maître qui s'isole pour les leur donner plus librement (IX, 30). Très évidemment Marc a en vue la fondation de l'Église; Jésus n'aurait pas pris tant de soins pour former ses disciples s'ils avaient été seulement destinés à partager sa gloire dans le grand avènement, œuvre de la Toute-Puissance de Dieu agissant seul. Mais ce n'est point là une invention de l'évangéliste. Les vraisemblances se corroborent mutuellement. Si Jésus a pensé à sa mort, il a dû préparer ses disciples pour continuer son œuvre. Si, comme il résulte si clairement des textes, il a donné tant de temps à la formation des disciples, c'est donc qu'il prévoyait sa mort.

Aussi bien les enseignements donnés alors sont précisément relatifs à leurs relations mutuelles dans une société en quelque façon semblable à la nôtre, puisqu'il y aura des personnes servies et des serviteurs (X, 31 ss.). Le plus long discours de Marc, le seul, pourrait-on dire, est destiné (XIII) à instruire les disciples pour les temps à venir. Au dernier repas, Jésus les prémunit encore contre la peur et la défection.

L'histoire ne pourrait sans doute citer aucun exemple d'une pareille pédagogie. Jamais Maître ne consacra tant de soins à des disciples choisis. Cependant il n'y a rien là d'invraisemblable, et, lorsqu'on constate le résultat, qui est la fondation de l'Église, on reconnaît entre la préparation de l'œuvre et son éclosion une harmonie historique parfaite.

On a cependant indiqué dans la formation des disciples deux choses qui étonnent : ils sont trop constamment inintelligents; ils sont trop déçus au dernier moment, en dépit de toutes les prédictions du Maître.

Nous reviendrons sur le premier point à propos du paulinisme de Marc. Faut-il donc s'étonner que les disciples n'ont pas été plus braves parce que Jésus leur avait prédit sa mort et leur propre lâcheté? Quand on lit dans Marc le cas typique de Pierre, ne se sent-on pas au contraire en contact avec la vraisemblance, avec la réalité et la vérité?

Mais Jésus avait prédit qu'il ressusciterait; puisqu'il avait dit vrai en annonçant sa mort, il fallait donc l'en croire au sujet de sa résurrection. Il faut pourtant avouer que la mort et la résurrection ne sont pas des faits du même ordre. Prévue ou non, la mort de Jésus était l'effondrement des espérances que les disciples s'étaient obstinés à caresser. Encore le désarroi ne fut-il pas tel que les Apôtres ne demeurassent groupés et, semble-t-il, toujours sous la direction de Pierre (xvi, 7). L'espérance n'était donc pas morte dans leur cœur, quoiqu'ils aient éprouvé autant de difficulté à renaître à un ordre de choses nouveau qu'ils avaient eu de peine à renoncer à leur ancien idéal. Et cela est encore de la plus naturelle psychologie.

Les relations de Jésus avec ses ennemis et avec ses disciples suivent une marche ascendante, dans la haine et dans l'amour, avec des « points tournants » qui marquent les époques.

En est-il de même de ses relations avec la foule? M. Holtzmann semble le dire, puisque, selon lui, c'est des disciples que l'idée messianique gagne la foule, pour faire explosion à l'entrée de Jésus à Jérusalem. Toute manifestation pour le faire roi en Galilée, comme le dit saint Jean (vi, 15), serait donc exclue par cette évolution inflexible. D'autre part, un très grand nombre d'exégètes, catholiques et protestants, voient au début du chapitre des paraboles une sorte de rupture de Jésus avec la foule. Désormais il ne lui parlera plus qu'en paraboles. Elle sera punie, par des paroles obscures, de s'être montrée indocile aux paroles claires. Il y a cependant cette différence entre les catholiques et les protestants, que les derniers ne voient dans cette conception qu'une vue théologique de Marc contraire à l'histoire, tandis que les premiers en doivent logiquement admettre la réalité.

Il nous a semblé qu'il n'y a pas au point voulu un changement d'attitude de Jésus à l'égard de la foule (1), ni dans la pensée de Marc, ni dans la réalité des faits. Marc qui réserve aux disciples plus de clarté sur les mystères, n'a jamais insinué que Jésus avait d'abord dit clairement ce qui fut plus tard réservé aux disciples. L'enseignement de Jésus a d'abord été très général. A partir d'un certain moment un enseignement spécial est réservé aux disciples, mais Jésus continue à donner à la foule l'enseignement qui lui convient. Même quand

(1) Cf. *RB.*, 1910, p. 5 ss. : *Le but des paraboles d'après l'évangile selon saint Marc.*

il paraît le plus préoccupé de se donner tout entier à ses disciples, il reprend son ministère auprès des foules (x, 1); ce point est capital. Il a même appelé exprès la foule pour lui donner un enseignement très relevé qui paraîtrait réservé aux disciples (viii, 34), et jusqu'au dernier jour il fait appel au sens droit de la foule pour la faire juge de l'insuffisance de l'enseignement des scribes (xii, 35). Nous n'avons donc pas à résoudre cette difficulté insoluble d'un prédicateur qui prêche pour n'être pas compris, d'un Maître qui aurait d'abord prodigué à tous les vérités que tous ne pouvaient saisir, et qui se serait, après cette fâcheuse expérience, décidé à prendre le bon moyen, à faire deux séries d'auditeurs. L'attitude de Jésus, Marc ainsi compris, est celle du docteur avisé qui se fait simple avec les simples, du bon Pasteur qui a pitié de ses brebis.

Mais comment expliquer l'attitude de la foule? Deux points demeurent obscurs, parce que Marc ne s'est pas soucié de les expliquer : comment la foule a-t-elle pris tout à coup le parti d'acclamer Jésus comme Messie, sans que ni lui ni ses disciples aient joué le rôle d'agitateurs? Comment ensuite l'a-t-elle abandonné à son destin? A vrai dire l'abandon est trop humain pour solliciter une autre explication que la versatilité des foules (1). Sur le premier point on ne peut alléguer que des vraisemblances. L'opinion était très tournée vers les espérances messianiques; en dépit de l'attitude modeste de Jésus, ses miracles ne pouvaient laisser la foule indifférente. L'arrivée à Jéricho, prélude du pèlerinage à Jérusalem, la guérison de Bartimée, l'approche de la Pâque ont pu surexciter les imaginations. Ce ne sont là que des vraisemblances. Une semblable fermentation a pu se produire en Galilée, sur un sol plus favorable aux tentatives de libération. On n'eût pas été étonné de lire quelque chose d'analogue dans Marc au moment de la première multiplication (vi, 33; cf. vi, 45). Son silence ne saurait être une arme contre ce que raconte saint Jean. Lorsqu'il s'agit de la foule, la vraisemblance est justement dans ces enthousiasmes irréfléchis qui tombent vite, dans ces mouvements en sens contraire que Marc n'a pas détaillés, mais qui rentrent sans peine dans son cadre.

Toute l'histoire de Jésus considérée en elle-même, dans sa prédication, dans ses rapports avec ses ennemis, avec les disciples, avec la foule, est donc parfaitement vraisemblable. Elle est, selon l'excellente expression de M. Burkitt, *self-consistent* (2). Cette vraisemblance rationnelle est du moins la preuve que la vie de Jésus n'est pas un mythe, car, dit encore M. Burkitt, un mythe qui n'aurait rien d'his-

(1) Cf. sur xv, 11. Démosthène se plaint que le peuple d'Athènes est devenu une foule, la chose la plus instable et la plus inconstante (*De falsa leg.*, 136). Les populations de Palestine n'avaient jamais été un peuple.

(2) *The Gospel History*, p. 66.

torique ne saurait être rationalisé sans devenir absurde (1). Il faudrait encore montrer ici que cette histoire est en parfait accord avec les circonstances du temps, mais ce serait faire d'avance le commentaire. Déjà nous venons de dire comment les rapports des partis, Sadducéens et Pharisiens, sont bien ceux que connaît l'histoire. Le grand prêtre préside le sanhédrin, contrairement à la tradition du Talmud, mais la critique n'hésite pas à donner raison à l'évangéliste. Ce dernier cite à l'occasion Hérode Antipas (2) et Pilate, avec un sentiment très juste de la situation. Tandis que la tendance après lui a toujours été d'innocenter les Romains le plus possible, si bien que, d'après le syriaque sinaïtique (xv, 15), Pilate livre Jésus aux Juifs pour être crucifié, Marc met les choses à leur place, et, sans aucune déclaration de principes, fait jouer aux Juifs et à Pilate le rôle qui leur convenait (3).

Il n'est pas jusqu'à la scène de moquerie des soldats romains qui rentre de plus en plus dans les vraisemblances historiques, et Barabbas lui-même, avec la grâce qui lui est accordée (xv, 15).

Il faudrait aussi relever tous les traits qui décèlent dans l'auteur une personne au courant des usages et connaissant les lieux. Quand on s'est fait un devoir de chercher dans les apocryphes quelques renseignements sur ces points, on sait à quel point ils sont vides, lorsqu'ils ne sont pas invraisemblables.

Marc est parfaitement chez lui sur les rives du lac de Tibériade (4), avec tel détail précis, difficile à comprendre de loin, comme celui du paralytique introduit par le toit, en le creusant (ii, 4). A Jérusalem il n'est pas moins à son aise. Peut-être le trait de la rue de Bethphagé (ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου, xi, 4) n'est-il pas aussi caractéristique qu'on l'a pensé. Mais il faut noter l'interdiction de traverser le Hiéron avec des charges (xi, 16), la promenade dans le Hiéron (xi, 27), Jésus assis en face du trésor (xii, 41), enseignant au mont des Oliviers en face du Temple (xiii, 8). Il est d'autres détails que nous ne pouvons vérifier, mais qui ne peuvent être que de précieux indices à retenir : La cour du reniement est en bas par rapport à la salle où Jésus est jugé (xiv, 66); le peuple monte pour

(1) *Loc. laud.*, p. 72.

(2) Sur la difficulté relative à Philippe (vi, 17), cf. le *Commentaire*. Je n'oserais affirmer avec Burkitt que la décision relative au divorce (x, 11) vise expressément Hérodiade, mais cela est possible.

(3) Cf. H. Regnault, *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain*, Paris, 1909.

(4) M. Wendling (*Die Entstehung...*, p. 45) objecte contre l'histoire du possédé du pays des Géraséniens (v, 1-20) qu'il y a trop de détails en comparaison des épisodes de Capharnaüm; que c'était là, au pays de Pierre, qu'on devrait s'attendre à trouver de la couleur locale, etc. — Cette critique est au rebours de toute psychologie; c'est quand le narrateur sort de son pays qu'il s'étend sur des choses nouvelles, plus attrayantes que le train quotidien.

se rendre au prétoire (xv, 8) (1), les soldats sont réunis dans la cour qui est le prétoire (xv, 16). Sans aucune prétention à décrire le tombeau du Christ, Marc a indiqué les dispositions de l'entrée d'une façon très claire, absolument conforme à celle des tombeaux du temps (2).

Et celui qui est si familier avec les choses juives (3) ne dit rien qui ne soit rigoureusement justifié par la connaissance de la jurisprudence et de l'archéologie romaine, comme on peut le voir à chaque verset du récit de la Passion.

Qu'y a-t-il donc d'invraisemblable dans l'évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu? — Les miracles!

Ce n'est pas le lieu d'en discuter le caractère, il ne s'agit ici que de critique historique. Or deux points sont certains, quelque opinion qu'on ait sur la possibilité ou l'impossibilité du miracle. Le premier c'est qu'une biographie remplie de miracles peut être écrite au lendemain même de la mort d'un thaumaturge, sinon durant sa vie. Le bienheureux Jean-Baptiste Vianney, curé d'Ars, dont l'auteur de ces lignes a reçu la bénédiction dans son enfance, en est un exemple contemporain. De plus, une biographie de ce genre peut être parfaitement exacte comme esquisse de la vie du héros, en faisant abstraction des faits miraculeux. Pour nous en tenir à l'exemple cité, il est constant que le B. J.-B. Vianney a été, dans tel temps, curé d'Ars, près de Lyon, qu'il y a attiré des foules considérables, que les foules étaient convaincues qu'il y opérait des guérisons, pénétrait le secret des cœurs et donnait des conseils dont l'avenir prouvait la sagesse. On doit seulement se demander si les foules auraient continué à venir si elles avaient été trompées!

Il en est de même de cette biographie déjà éloignée de nous qui est le second évangile. Il n'y a d'invraisemblable que les miracles. Mais, sans les miracles, bien des points seraient invraisemblables. La haine des scribes s'expliquerait assez par l'horreur d'une doctrine qui ne rentrait pas dans leur méthode et ne se recommandait pas de leur autorité. Mais sans les guérisons l'enthousiasme des foules ne s'expliquerait en aucune manière, puisque Jésus ne lui donnait aucun aliment. Elles ne se seraient pas passionnées à ce degré pour sa doctrine, sans le ressort caché d'une espérance qu'elles ont conçue à cause des miracles. Et les disciples n'auraient jamais imaginé que Jésus fût le Messie sans les miracles, et ils ne lui seraient pas demeurés fidèles au fond du cœur sans les prophéties. Qui admet que Jésus est mort comme Messie, sans s'être cependant abaissé à flatter des aspirations qu'il ne partageait pas, doit admettre qu'il a fait des miracles : guérisons, exorcismes, prophéties.

(1) Ce qui est d'ailleurs en harmonie avec ce qui résulte de Josèphe et de Philon sur le lieu où résidait le gouverneur.

(2) Par exemple, le tombeau d'Hélène d'Adiabène.

(3) Sur la grosse difficulté de la Cène par rapport à la Pâque, cf. sur xiv, 12.

Il est vrai que, sans parler des miracles, on a reproché à Marc d'avoir eu peu de respect pour la vérité ou du moins d'avoir recueilli une tradition dont il n'a pas su discerner la part légendaire.

D'abord Marc généralise, il fait des schèmes (I, 34; III, 11 s.); or l'histoire n'a pas le droit de bloquer de la sorte; chaque fait doit être attesté en lui-même.

C'est être bien exigeant. Je ne vois aucun inconvénient pour ma part à reconnaître que Marc, sachant pertinemment que Jésus a fait beaucoup de miracles, les a répartis en deux endroits de son récit. On dira précisément dans un instant qu'il n'y a pas lieu de lui attribuer un ordre chronologique très précis.

Le deuxième grief est plus grave. Le récit de Marc contiendrait des doublets dans le genre des récits de la Genèse par exemple, où les critiques s'accordent à reconnaître le même fait raconté de deux manières. Le seul cas qu'on puisse alléguer sérieusement, c'est la seconde multiplication des pains (VIII, 1-9). Je reconnais qu'à juger d'après la seule critique interne, il serait difficile de résister à l'objection. Mais on ne peut trancher ce cas sans recourir aux critères généraux. La conclusion dernière que nous tirerons sur s. Marc et sur son œuvre nous garantit la réalité du second fait beaucoup plus solidement que les menues différences qu'il y a entre les deux.

On a encore soutenu que certains faits sont moins décrits d'après nature que d'après les termes bien connus de l'Ancien Testament, par exemple la décollation du Baptiste (VI, 17-29), la marche sur les eaux (VI, 47-52), le tirage au sort des habits (XV, 24), l'éponge imbibée de vinaigre (XV, 36). L'exégèse de ces passages montrera combien cette difficulté a été exagérée.

V. — *L'ordre chronologique.*

Les faits du second évangile sont vraisemblables en eux-mêmes, et la suite en est vraisemblable. Est-ce à dire que l'évangile soit une biographie restreinte pour le temps, mais rédigée du moins d'après les principes les plus austères de l'histoire, spécialement quant à l'ordre précis des faits et des discours?

On ne saurait le dire, et l'on se rappelle que le plus ancien témoignage de la tradition a retenu, en exagérant peut-être un peu, que Marc n'a pas suivi l'ordre.

Il faut d'abord reconnaître qu'une biographie strictement historique aurait attaché plus d'importance à indiquer des dates. Nous savons seulement que Jésus a commencé de prêcher après l'arrestation de Jean, mais nous ne savons pas du tout combien de temps a duré sa prédication, ni à quel âge il est entré dans ce ministère.

Un historien, ou même un biographe, comme Plutarque, est toujours soucieux de chercher des points de repère dans l'histoire générale; Marc n'y touche que par nécessité.

On dirait bien, nous l'avons vu, qu'il a tracé un cadre des voyages apostoliques de Jésus, mais il n'explique pas le pourquoi de ces itinéraires qui seraient parfois assez déconcertants, s'il fallait les prendre en toute rigueur comme l'exécution d'un plan bien arrêté. Par exemple, après la mission des Apôtres, on croirait que Jésus va quitter la Galilée, et, comme Marc s'est étendu sur la mort de Jean-Baptiste, on soupçonnerait volontiers que le Sauveur a voulu s'éloigner du pays soumis à Antipas, dont il connaissait les mauvaises dispositions. En effet, on projette d'aller à Bethsaïda (vi, 45), par conséquent sur les terres de Philippe. Mais on aborde à Génésareth (vi, 52), peut-être par suite de la tempête. Puis Jésus reprend sa course vers le nord (vii, 24) et vers l'est (vii, 31); on dirait qu'il a quitté pour jamais la Galilée. Comment se trouve-t-il de nouveau à Dalmanoutha (?) (viii, 10), où il rencontre de nouveau les Pharisiens, et qu'il quitte sans doute précipitamment, puisque les disciples oublient de prendre du pain (viii, 14)? Césarée de Philippe est un point très ferme (viii, 27), mais on ne sait où placer la scène de la Transfiguration (ix, 2 ss.). Évidemment nous aimerions à être informés davantage. On se retrouve de nouveau en Galilée, mais Jésus entend passer secrètement (ix, 30). La suite de l'itinéraire est très vague et défie les efforts des exégètes. Si le texte est incertain, n'est-ce pas que dès l'origine on ne l'entendait pas très bien (x, 1)? Cette imprécision se comprend si Marc racontait d'après des souvenirs. Il n'a rien fait pour les coordonner très strictement. C'est un trait de probité dont il faut le féliciter, mais dont il faut tenir compte. Il est donc fort possible que tel épisode placé à un endroit quelconque appartienne à un autre moment de la vie de Jésus.

Les discours confirment cette impression.

Ce n'est point au hasard que les cinq conflits avec les Pharisiens se suivent sans interruption (ii, 1-iii, 6). Cependant nous avons dit qu'ils appartiennent selon toute vraisemblance au début du ministère. Les paraboles réunies en un chapitre (iv) ne paraissent pas avoir été prononcées le même jour. Néanmoins elles ont un tout autre accent que la parabole des Vignerons (xii), et on ne saurait intervertir cet ordre sans aller contre la réalité des faits.

Dans le petit groupement iv, 21-25, on ne saurait dire si l'ordre de Marc est décidément préférable à celui de Luc ou de Matthieu : Même réflexion pour un autre ensemble de faits et de sentences (ix, 33-50), quoique le rythme de Marc soit probablement le plus original, du moins pour la partie centrale du discours (ix, 43-48).

Le chapitre x a trait au mariage, aux enfants, à la propriété. On peut

se demander si l'ordre n'est pas plutôt logique que chronologique?

Au contraire les conflits de Jérusalem ont tout à fait l'air d'être placés selon l'ordre des faits (1).

Il semble donc que, soit dans le groupement des paroles, soit dans l'arrangement des faits, Marc ne s'est pas astreint à un ordre chronologique très strict. Si nous n'avions pas d'autre évangile, nous devrions nous en tenir là. Mais on comprend très bien qu'un homme comme Papias qui lisait, surtout dans s. Matthieu et dans s. Jean, un ordre souvent tout autre ait cru devoir prononcer que Marc n'a pas suivi l'ordre. Pour savoir dans quelle mesure ce jugement est mérité, il faudrait avoir réussi à dresser une synopse historique réelle, ce qui n'existe peut-être point encore. Ce n'est pas notre tâche ici. Il nous suffit de constater que l'ordre général de Marc est très satisfaisant, mais n'a point de prétentions tellement strictes à reproduire rigoureusement la suite des faits qu'ils ne puissent se prêter à d'autres combinaisons.

(1) Quant à la composition du chapitre XIII, voir le *Commentaire*.

CHAPITRE VIII

QUELQUES POINTS DE LA THÉOLOGIE DE S. MARC ET CONCLUSION.

Il ne peut être question de reprendre ici l'explication de tous les textes de s. Marc qui ont une certaine importance théologique. On voudrait seulement grouper les textes relatifs à certains sujets d'une importance majeure pour en avoir une vue d'ensemble. Ces sujets sont le règne de Dieu, la Christologie, le prétendu paulinisme de Marc.

1. — *Le règne de Dieu.*

C'est le premier thème de la prédication de Jésus : « le temps est accompli et le règne de Dieu est proche » (I, 15). Dans ces termes généraux, ce n'était point une nouveauté. L'Ancien Testament avait fait entrevoir le règne de Dieu comme l'achèvement de ses desseins (1), et il en était fréquemment question dans les discussions de l'École et même dans les apocalypses de ce temps (2). Tandis que les rabbins y voyaient surtout le domaine de Dieu, mieux assis par la docilité des hommes, les apocalypses se le représentaient parfois comme un événement soudain, opéré par l'action miraculeuse de Dieu.

Les termes de Marc : « le temps est accompli » paraissent incliner vers cette seconde manière. Il s'agit bien d'une intervention surnaturelle de Dieu, déjà en train (ἤγγικεν). Cependant si le temps de cette manifestation est rempli, cela ne veut pas dire que les temps cesseront d'être et qu'on est pour ainsi dire au seuil de l'éternité. La plénitude du temps n'a point ce sens et peut être entendue d'une façon beaucoup plus naturelle (3).

Il y a plus, lorsque Jésus veut donner aux foules une notion du règne de Dieu, on dirait qu'il se rapproche de la théorie rabbinique. La parabole du semeur, si la foule l'a entendue, comme il convenait, de l'annonce du règne de Dieu, indiquait comment c'était à chacun à assurer par sa bonne volonté le résultat de la bonne nouvelle. La parabole de la

(1) Cf. *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament; RB.*, 1908, p. 36-61.

(2) *Le Messianisme...*, p. 116 ss., 148 ss.

(3) On peut comparer *OP.* 275 (66 ap. J.-C.), l. 23 s. : μέχρι τοῦ τὸν χρόνον πληρωθῆνα et *P. Brit. Mus.* 1168 (18 ap. J.-C.), l. 10 : πληρωθέντος δὲ τοῦ χρόνου ἀποδότωι ou encore *P. Tebt.* 374 (131 ap. J.-C.), l. 9 ss. : ἧ ὁ χρόνος τῆς μισθώσεως ἐπληρό(= ω)θη.

semence la comparait expressément au règne de Dieu (IV, 26). Il était impossible de ne pas en retirer cette impression que le règne de Dieu, une fois semé dans les âmes, se développerait sans hâte, selon les vues de Dieu, assimilées par analogie au cours de la nature, et la parabole du grain de sénevé (IV, 30) indiquait, elle aussi, un développement considérable, mais en harmonie avec les conditions posées d'abord par Dieu.

Si l'on rapproche ces comparaisons de l'idée que se faisait alors la foule, d'une action nationale pour rétablir le royaume de David qui serait aussi le règne de Dieu (cf. XI, 10), on conclura aisément que l'idée de Jésus n'était pas celle de tout le monde (1). Les rabbins, aussi bien que la foule, quoique dans un sens différent, ne laissaient pas assez de place à l'action propre de Dieu. Les uns la sollicitaient mollement parce qu'ils ne croyaient pas qu'un grand changement fût nécessaire dans les institutions religieuses, les autres se précipitaient avec trop de fougue, sans faire assez de cas des desseins cachés de la Providence. Jésus savait que le règne était proche, et qu'il s'établirait d'une manière qui surprendrait tout le monde.

A proprement parler c'était un mystère, un mystère que Jésus devait révéler aux disciples, et qui leur était donc déjà donné par une faveur de Dieu (IV, 11). Ce mot jette un jour profond sur tout l'Évangile de Marc, et il est parfaitement en harmonie avec les paroles et l'attitude de Jésus. C'est à ce mystère, caché pour un temps, mais qui doit être révélé dans la suite, que se rapporte le petit discours sur la lampe et sur le don (IV, 21-25).

A quel moment Jésus a-t-il expliqué à ses disciples le mystère du règne de Dieu, mystère qui leur était déjà donné? Mc. ne le dit pas expressément, mais on le déduit très aisément de son texte. La grande révélation dont le messianisme de Jésus, confessé par Pierre, n'est que le premier terme, c'est la révélation des souffrances et de la résurrection (VIII, 27-33). A cette révélation est joint le devoir imposé à tous ceux qui veulent être disciples de suivre Jésus dans ses souffrances s'ils prétendent être associés à sa gloire. Ce ne peut être par un hasard que cette ardente exhortation se termine par ces mots : « Il y en a, parmi ceux qui sont ici présents, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venu en puissance » (IX, 1). Rien de plus clair d'après le contexte. Le mystère vient d'être révélé aux disciples; — eux du moins doivent comprendre que la résurrection de Jésus sera l'intervention décisive de Dieu qui inaugurera le règne. Comme la foule est associée à l'exhortation donnée en termes un peu énigmatiques, la conclu-

(1) On ne saurait préciser l'idée que se faisait Joseph d'Arimathie (XV, 43), aussi nous ne reviendrons pas sur ce texte.

sion demeure dans des termes généraux dont le sens profond ne peut échapper aux initiés.

La leçon devient pour ainsi dire une leçon de choses pour les trois disciples choisis, Pierre, Jacques et Jean. La Transfiguration est destinée à leur donner un premier aperçu de la gloire de Jésus dans son rôle de fondateur du règne de Dieu. Aussi les trois doivent-ils garder le secret jusqu'après la résurrection (IX, 9).

La mention du règne de Dieu après celle de la gloire du Fils de l'homme (IX, 1 après VIII, 38) et la Transfiguration ont pour ainsi dire transporté ce règne dans une sphère céleste.

C'était une autre manière de le concevoir. Si le règne de Dieu doit s'établir sur la terre, le ciel est déjà le royaume de Dieu, le séjour de sa gloire où il accueillera les élus. Cette idée est encore absente des écrits en hébreu de l'A. T.; aussi les rabbins anciens ne lui ont-ils fait aucune place. Mais elle était familière aux Juifs alexandrins (1).

Jésus en a souvent parlé. Les textes de Mc. qui le constatent concordent avec ceux que Lc. et Mt. ont pu emprunter au recueil de discours.

« Et si ton œil te scandalise, arrache-le; il vaut mieux que tu entres avec un seul œil dans le royaume de Dieu, que d'être jeté dans la géhenne avec les deux yeux » (IX, 47). Il n'est plus ici question d'un règne qui vient, mais d'un royaume où l'on entre, et c'est si bien un territoire qu'il est opposé à la géhenne. Le royaume de Dieu est cependant encore une expression métaphorique, destinée, dans le contexte, à signifier la même chose que la vie, la vie auprès de Dieu et en Dieu. On ne pénètre dans le royaume de Dieu ou dans la géhenne qu'après la mort. Jésus ne parle pas ici d'un moment dans l'histoire, mais de la fin dernière de chacun. Chacun doit être prêt, pour entrer dans le règne de Dieu, aux plus rudes sacrifices.

Et voici que les deux acceptions de βασιλεία, règne et royaume, sont réunies dans un seul texte dont la forme piquante et presque paradoxale garantit l'authenticité. « Laissez les petits enfants venir à moi; ne les empêchez pas, car le royaume de Dieu appartient à ceux qui leur ressemblent. Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas le règne de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera pas (dans le royaume) » (X, 14).

L'expression de recevoir le règne de Dieu suppose que le règne est, comme dans la parabole du semeur, une grâce qu'on peut accepter. Elle est bien mise en lumière par les locutions rabbiniques d'accepter le règne des cieux ou le joug du règne des cieux (2). D'autre part, entrer dans la *basileia* indique bien une région. Cette région ne doit pas être

(1) *RB.*, 1907, p. 94; p. 99; p. 102 ss.
(2) *Le Messianisme...*, *l. l.*

sur la terre; du moins l'épisode qui suit semble lui donner comme équivalent la vie éternelle. Les deux sens de *basileia* joints dans une paronomase enveloppent dans le même concept la terre et le ciel, le temps de l'épreuve et la récompense. Cela n'empêche pas que le royaume soit au présent (ἔστιν), parce qu'il est préparé de toute éternité pour ceux qui en seront dignes.

C'est probablement parce qu'il a entendu parler de cet entretien qu'un individu se présente, demandant à quelles conditions il pourra acquérir la vie éternelle. A ce propos Jésus déclare : « Combien difficilement les riches entreront dans le royaume de Dieu! » (x, 23). Lorsque le maître insiste sur cette difficulté (x, 24-15), ses disciples l'entendent du salut (x, 26) et il termine tout l'épisode par une opposition entre le temps présent et le monde à venir, où l'on jouit de la vie éternelle.

Le cas du scribe est un peu différent. Il a si bien exprimé le précepte de l'amour de Dieu et du prochain que Jésus lui dit : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu » (xii, 34). Quoique le terme marquant la distance indique que *basileia* a le sens de territoire, ce territoire peut être purement intellectuel; c'est le pays de la vérité. Il manque peu de choses au scribe pour connaître complètement ce qui a été révélé aux disciples, le mystère du règne de Dieu. Il a les dispositions requises pour faire partie de leur groupe; il semble qu'il ne tiendrait qu'à lui de faire un pas de plus. Le règne est à sa portée, c'est la vérité que Jésus prêche, la grâce de l'évangile.

Enfin, dans un texte suprême, si l'idée de royaume domine, le temps marqué fait allusion pour Jésus à l'avènement du règne de Dieu (xiv, 45). Le jour où Jésus boira du vin nouveau dans le royaume sera bien aussi celui où sera réalisé le règne par sa glorification (1).

Il est donc tout à fait certain que la *basileia* signifie à la fois le royaume de Dieu dans le ciel et l'avènement du règne de Dieu sur la terre, mais il est également certain que ces deux concepts sont étroitement unis dans la pensée de Jésus. Ce qui importe en effet, ce n'est pas tant le sens propre du terme de *basileia* qui, appliqué à Dieu, ne peut être qu'une expression analogique, c'est de reconnaître que ce règne dépend de Dieu dans son premier dessein et dans sa première initiative comme dans son achèvement, que l'homme doit répondre à cette prévenance et tendre à Dieu; en un mot, ce qui importe, c'est que Dieu soit tout dans tous. Et rien ne manifeste mieux la pensée de Jésus que ces expressions sur le règne de Dieu, empruntées à la religion de l'A. T., et empreintes d'un sens si profond.

(1) C'est le sens indiqué par Lc. xxii, 18, tandis que Mt. insiste sur le royaume du Père au moment où les disciples seront réunis à Jésus (Mt. xxvi, 29).

II. — *Christologie.*

La foi de Marc en Jésus se manifeste aux titres qu'il lui donne : Fils de Dieu, Christ ou Messie, Fils de David, Fils de l'homme.

1. *Fils de Dieu.*

Dès la première ligne de son évangile, s. Marc affirme que Jésus est Fils de Dieu, et il distingue ce titre de celui de Christ ou de Messie. Ce double titre comprend tout le programme de l'Évangile. Jésus, reconnu comme Messie par Pierre, au nom des Douze qui représentent le peuple d'Israël, est nommé Fils de Dieu par les esprits, par le Père, et il prend lui-même ce nom.

Le témoignage des esprits mauvais ou impurs est contraint et forcé. Jésus est d'abord le saint de Dieu (I, 25), puis le Fils de Dieu (III, 11), ou le Fils du Dieu très-haut (V, 7). Ces noms ne sont nullement, selon l'usage courant, des synonymes de Messie (1). Le Messianisme ne regarde pas les démons; s'ils pénètrent la vraie nature de Jésus avant les hommes, c'est qu'ils appartiennent comme lui au monde invisible. Ce n'est point par hasard que Mc. s'abstient de leur faire confesser sa messianité (2). Les démons connaissaient Jésus, mais il ne veut pas de leur témoignage, il les fait taire.

L'attestation authentique de cette filiation ne peut venir que du Père ou du Fils lui-même.

Elle est proclamée dès le début, au baptême (I, 11). Rien n'indique que cette parole ait créé en Jésus un sentiment nouveau de sa personnalité. On voit très bien au contraire que Marc a placé cette déclaration au seuil de son évangile pour que tous sachent quel est celui qui va entrer en scène. Cette proclamation solennelle est renouvelée à la Transfiguration (IX, 7), sans la moindre allusion à la confession de Pierre.

Jésus lui-même fait d'abord entendre clairement dans la Parabole des Vignerons qu'il n'est pas un serviteur plus grand que les autres, mais le Fils unique et bien-aimé (XII, 6). Aussi n'hésite-t-il pas à se mettre dans un rang à part, au-dessus des anges du ciel, comme le Fils par rapport au Père (XIII, 32), et il confesse cette dignité devant le Sanhédrin (XIV, 62), sachant bien qu'il sera dès lors condamné comme blasphémateur.

La confession du centurion (XV, 39) a bien peu de valeur auprès de

(1) *Le Messianisme*..., p. 105.

(2) Il est en effet beaucoup plus probable que Χριστὸν εἶναι ne fait pas partie de I, 34. Cette leçon ne représente guère que l'Égypte, contre א* DA, les latins, syrsin. et pes.

ces augustes affirmations. Elle indique seulement l'impression que la mort de Jésus a faite sur une âme de bonne volonté. En tout cas le centurion, qui n'est pas israélite, n'entend pas Fils de Dieu dans le sens de Messie.

Il est parfaitement clair que Marc a dit Jésus Fils de Dieu dans son sens propre. S'il n'eût vu dans ces mots qu'un terme métaphorique, un synonyme de Messie, il aurait dû indiquer une fois ou l'autre l'équivalence. C'est ce qu'il n'a pas fait. Il a même fait le contraire en s'abstenant de faire nommer Jésus Fils de Dieu par aucun israélite (1). Ce serait bien le cas de se rappeler que Marc a été disciple de Paul. Si l'on se souvient de l'énergie avec laquelle s. Paul confesse la préexistence de Jésus, on conviendra que la seule explication possible de la pensée de Marc son disciple, c'est que Jésus est Fils de Dieu du fait d'une existence surnaturelle, plus ou moins connue des démons, et affirmée par le Père et par le Fils lui-même.

2. *Le Messie.*

S. Marc attache visiblement moins d'importance au titre de Christ ou Messie. Jésus y avait droit, et il était nécessaire de le constater. Mais ce titre pouvait suggérer une équivoque, et on voit que Jésus a pris soin de la dissiper. Pendant longtemps les disciples se demandent qui est Jésus sans penser au Messie. On peut très bien les ranger parmi ceux qui d'abord virent en lui Élie ou l'un des prophètes (vi, 15), ou encore Jean-Baptiste (viii, 28). Cependant, lorsque Jésus les interroge, Pierre semble bien répondre au nom de tous et exprimer la conviction commune : « Tu es le Christ » (viii, 29). Le Christ ou le Messie était le Roi attendu, le Libérateur, le Vainqueur des Gentils. Jésus n'avait rien laissé paraître de ce rôle; les disciples pensaient sans doute que, puisqu'il était le Messie, il attendait le moment d'inaugurer ce règne temporel qui ne pouvait faillir. Aussitôt le Maître leur défend de le faire connaître comme Messie, et il leur révèle qu'il doit souffrir, être rejeté par les chefs du peuple (quel Messie !) et mourir avant d'être glorifié par la résurrection. Aussi le titre de Messie ne reparaît plus guère avant l'explosion de la fin (xiv, 62). S'il se trouve sous la plume de Marc (ix, 41), ce peut être une accommodation de l'évangéliste, d'autant qu'il ne figure pas au passage parallèle de Matthieu (x, 42).

Cependant l'opinion se répand parmi le peuple que Jésus est le Messie. Les critiques les plus indépendants n'osent le soupçonner d'avoir excité les aspirations nationales par des promesses trompeuses,

(1) On se souviendra que, dans saint Matthieu, Pierre ne confesse Jésus, Messie Fils de Dieu, que par une révélation spéciale du Père.

et son extérieur pauvre et modeste était toujours aussi éloigné que possible des allures fastueuses d'un Roi-Messie. C'est donc que les miracles de Jésus étaient tels qu'on était contraint de voir en lui l'élu de Dieu pour la gloire d'Israël. Le peuple néanmoins ne renonce pas à ses espérances nationales. S'il le salue Messie par la bouche de l'aveugle Bartimée, c'est comme Fils de David (x, 47 s.), et la foule qui l'acclame à sa descente de Béthanie exalte en lui le restaurateur du trône de David (xi, 10). Jésus reçoit de bonne grâce les honneurs que lui rend la simplicité populaire, mais il ne s'exprime pas alors sur le titre de Fils de David. Plus tard, s'adressant à tous (xii, 35 ss.), il a soin de faire remarquer que ce titre est trop étroit pour convenir seul au Messie, puisque David le nommait son Seigneur. Il ne confesse le nom même de Messie que joint à celui de Fils du béni (xiv, 62), quelle que soit la pensée intime du grand prêtre qui l'interrogeait. Il a été crucifié comme roi des Juifs (xv, 36), c'est-à-dire comme Messie, et c'est comme faux Messie que les chefs du peuple l'insultaient sur sa Croix (xv, 32).

Manifestement, d'après Marc, Jésus était bien le Messie, mais il fut un Messie rejeté par son peuple, dont la destinée cependant a été remplie, parce que cette destinée était de servir de rédemption à plusieurs, c'est-à-dire sans doute à ceux qui le reconnaîtraient comme Fils de Dieu.

Jésus, lui, n'a rien fait ni pour surexciter les espérances, ni même pour accréditer le bruit qu'il était le Messie; à la fin il a accepté les démonstrations populaires, sachant bien qu'elles n'auraient d'autre effet que de réaliser les desseins de Dieu.

Cette conclusion, qui résulte si nettement du texte de Marc, ne doit pas être perdue de vue quand il s'agit de savoir dans quel sens et pourquoi Jésus lui-même s'est désigné le plus ordinairement comme Fils de l'homme.

3. *Le Fils de l'homme.*

Nous ne pouvons songer à donner ici à cette question les développements qu'elle mérite. Rappelons seulement que, d'après les partisans les plus décidés du sens nettement messianique et eschatologique (1), la tradition exégétique catholique dans ses grandes lignes, depuis les Pères jusqu'à Maldonat, répugne à ce sens. On nous permettra de nous ranger à l'opinion commune des anciens, un peu modifiée par l'opinion nouvelle.

Quant au sens du mot en araméen, M. Dalman n'a pas prouvé que l'araméen ait eu alors une expression synonyme des termes grecs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, mais M. Wellhausen n'a pas prouvé non plus que l'araméen

(1) Tillmann, *Der Menschensohn*; cf. *RB.*, 1908, 280 ss.

bar-nachâ n'ait pu être pris avec une emphase particulière. C'est à cette solution moyenne que nous nous tenons. Mais d'où vient cette emphase spéciale qui fait que *bar-nachâ* n'a pas dû signifier dans la pensée de Jésus « un homme quelconque » (1) ou simplement « je »? Je pense, pour ma part, que cette emphase ne vient pas d'une opinion courante dominante, comme si le texte de Daniel avait suffi pour qu'on vît dans *bar-nachâ* un nom spécial du Messie, ou même celui d'un homme choisi par Dieu pour une mission surnaturelle. Ni les Septante ni Théodotion n'accusent ce sens, puisqu'ils ont traduit littéralement ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, ni les *Paraboles* d'Hénoch ne sont d'une origine assez authentiquée pour prouver que « le Fils de l'homme » était une expression courante pour désigner le Messie. Si « le Fils de l'homme » avait eu clairement ce sens, Jésus aurait donc, dès le début, proclamé sa messianité en termes découverts, ce qui eût été en opposition avec toute sa conduite. Nous avons même plus qu'une induction générale, c'est le heurt des textes après la confession de Pierre. Au titre glorieux de Messie, Jésus oppose celui de Fils de l'homme, comme celui qui convenait à ses douleurs et à sa mort (VIII, 31). Il est impossible de supposer qu'à ce moment il voulait faire allusion au Fils de l'homme de Daniel (VII, 13).

Et cependant Jésus pouvait très bien donner au terme *bar-nachâ* une certaine notation qui le tirât du commun et le rendît convenable à sa personne. Pour s'en convaincre il suffit de rappeler le בן אדם qui reparaît si souvent dans Ézéchiel, lorsque l'ange l'interpelle : Fils de l'homme (2). Il me semble donc que lorsque Jésus se nomme Fils de l'homme, il entend simplement « l'homme que je suis », pour attirer l'attention sur sa personne, sans prendre ouvertement, et pour ainsi dire officiellement, le titre de Messie.

Il va sans dire que, par le fait même, les plus glorieuses prérogatives messianiques peuvent s'accorder avec ce titre.

Aussi dès le début il revendique pour l'homme qu'il est le pouvoir de remettre les péchés (II, 10) ou de dispenser même du sabbat, loi divine (II, 28), deux prérogatives que les scribes du temps n'auraient pas concédées même au Messie. Jésus le peut, parce qu'il est ce qu'il est, et aussi confondre au jour suprême ceux qui auront rougi de lui (VIII, 8). Mais aussi ce nom si modeste, et qui met si bien en relief sa nature humaine, si vraie et si capable de souffrir, est admirablement en harmonie avec l'annonce de sa Passion douloureuse (VIII, 31; IX, 12. 31; X, 33), avec le

(1) MALDONAT, sur Mt. VIII, 20 : *Sed non est difficilis responsio, filium hominis hebraeorum idiomate nihil aliud quem hominem significare.*

(2) Mgr BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus,* p. 197 : « Jésus a, croyons-nous avec M. Weizsäcker, fait de ce vocatif ainsi entendu, un nominatif, par où il marque surtout sa qualité de serviteur, dans ce qu'elle a d'humble et de soumis ».

but qu'il poursuit en donnant sa vie (x, 45), avec l'humiliation suprême de la trahison (xiv, 21 [*bis*], 41), et même avec la résurrection (passages cités pour la passion et ix, 9).

Rien n'empêche d'estimer que Jésus se réservait de développer au moment voulu ce nom de Fils de l'homme en le rattachant à la vision de Daniel. Mais il n'en viendra là qu'avec une convenance parfaite, ne faisant allusion à cette vision que lorsqu'il s'agira de la manifestation de sa gloire. Et en effet, l'être surnaturel entrevu par Daniel n'est pas le Fils de l'homme au moment où il est revêtu de la nature humaine, c'est une apparition glorieuse, sous les traits d'un homme investi du souverain pouvoir. Quand Jésus voulut faire allusion à son triomphe, il put très naturellement associer le texte de Daniel à celui du psaume cx, deux passages qui manifestaient chacun à sa façon un personnage associé à la gloire de Dieu, et marquer qu'il l'entendait de lui-même, ce qui se soudait très bien à la manière dont il se désignait habituellement. On entendra de la même façon le texte xiii, 26.

Si donc nous prétendons que « fils de l'homme » n'était point un titre messianique courant, nous n'entendons pas que Jésus ne l'a pas rapporté à sa mission. Mais le titre même de Messie, très rare dans l'Ancien Testament, n'était qu'une des manières de désigner le Libérateur attendu. S'il avait prévalu au temps de Jésus, c'est qu'on comptait sur un roi, fils de David, pour affranchir la nation du joug des Romains. En préférant se nommer l'homme ou le fils de l'homme, Jésus n'abdiquait pas le rôle qui lui était confié; il lui donnait plutôt un caractère humain très réel. Ce n'était pas expressément la désignation de sa nature humaine comme distincte de la nature divine, c'était une marque de sympathie envers tous les hommes, envers cette humanité qui recevait en Lui le don de Dieu et qui devait être glorifiée en Lui dans les perspectives de la vision de Daniel.

4. *En fait Jésus est un Homme Dieu.*

Nulle part Marc n'établit dogmatiquement ce qu'il faut penser de Jésus, Fils de Dieu, Messie et Fils de l'homme. On voit seulement partout dans le second évangile que Jésus agit comme investi d'un pouvoir surnaturel et vraiment divin, en même temps qu'on le voit se comporter comme un homme, sans cependant éprouver jamais aucune de ces défaillances morales que l'Ancien Testament confessait même chez Moïse (Num. xx, 12), et que Marc lui-même attribuait aux apôtres.

Nul doute que Jésus agisse en tout, sauf cela, selon la nature humaine. Il en accomplit les actes physiques; il mange, il dort, il regarde et même il se tourne pour voir (v, 32), il souffre et il meurt. Il en éprouve les sentiments : il s'indigne (iii, 5), plus souvent il est ému de compassion (i, 41; vi, 34; ix, 22), il témoigne du mécontentement (x, 14),

une certaine ironie mélancolique (xiv, 41); il éprouve de l'affection, on dirait presque de la sympathie, pour une personne inconnue jusqu'alors (x, 21), il caresse des enfants (x, 16), et que dire de l'attachement profond qu'il a pour ses disciples? Ces sentiments sortaient de son esprit (ii, 8), ou de son âme (xiv, 34), capable d'éprouver la plus extrême tristesse et une sorte d'abattement. Sa volonté est parfaitement distincte de celle de son Père; il prie, et demande que la passion lui soit épargnée, tout en acceptant dans sa plénitude ce que son Père aura voulu.

Sa connaissance paraît dépendre de l'expérience, puisqu'il interroge comme fait toute personne qui veut s'informer (v, 30; viii, 5; ix, 16-21), et cependant il n'est pas nécessaire qu'on lui réponde pour qu'il sache (ix, 33 ss.). Enfin, quand tout est fini en apparence, Marc n'hésite pas à parler du « cadavre » de Jésus (xv, 43).

Les critiques incroyants aiment à relever ces choses; elles ne nous sont pas moins chères qu'à eux, comme un témoignage de la nature humaine de Jésus, mais ils reconnaissent de plus en plus que d'après Marc Jésus est aussi Fils de Dieu, et que sa théologie ne se distingue guère de celle du quatrième évangile, si l'on tire les conclusions des actes et des paroles de Jésus.

A vrai dire on insiste toujours beaucoup sur le récit du baptême dans Mc., et l'on assure que, d'après l'évangéliste, c'est à ce moment que Jésus est devenu Fils de Dieu. Il faut aux critiques radicaux une assurance peu commune pour insister sur ce point, en même temps qu'ils dénoncent le paulinisme de Marc, puisqu'on sait que le baptême n'a aucune importance dans la Christologie de Paul. Aussi bien les paroles d'en haut déclarent ce qu'est Jésus, elles ne lui confèrent pas la qualité de Fils, *pas plus qu'à la Transfiguration*. Ce sont presque les mêmes paroles; dans la pensée de Mc. elles doivent avoir le même sens. Il est vrai qu'à la Transfiguration elles sont adressées aux disciples, tandis qu'au baptême elles sont adressées à Jésus lui-même, mais on ne peut oublier non plus les lecteurs. Dans la pensée de Marc, le baptême soude la mission de Jésus à celle de Jean; c'est comme une introduction pour nous dire qui entre en scène. Ce qu'il y a ici de nouveau, c'est l'action de l'Esprit, mais elle se borne à pousser Jésus au désert.

Aussitôt que Jésus entre en scène, il est centre, il agit avec une suprême autorité, et fait au moins une fois un acte qui n'appartient qu'à Dieu, en remettant les péchés en son nom propre. Il fait même un miracle pour prouver qu'il en a le pouvoir (ii, 5 ss.). Cependant, ordinairement, il est beaucoup plus attentif à se cacher qu'à mettre sa personne en avant. S'il a été si ferme dans cette circonstance, c'est que les scribes l'accusaient de blasphémer. Son pouvoir sur le sabbat n'est pas douteux dans la pensée de Marc (ii, 28), quoique l'interprétation du passage soit difficile.

Que Jésus ait connu l'avenir, c'était un fait avéré. Il suffit de rappeler les trois annonces de sa mort, des persécutions qui attendaient ses disciples (xiii, 9 ss.), du reniement de Pierre, la prédiction de la ruine du Temple (xiii, 1 ss.) et de la gloire réservée à la femme qui avait oint sa tête (xiv, 9). Mais la prophétie était un don assez commun dans l'A. T. Ce qu'il y a là de plus extraordinaire, c'est que Marc ne mentionne jamais à propos de Jésus ni appel d'en haut, ni communication divine. On ne rencontre jamais rien de semblable à *Dixit Dominus ad Moysen*... ou à *factum est verbum Domini*. Jésus exerce dès l'abord un pouvoir souverain sur les âmes en appelant ses disciples, sur les corps en guérissant toutes sortes de maladies, sur les démons en les expulsant, sur les éléments déchaînés qu'il apaise, sur la matière qu'il multiplie pour nourrir les foules. Et jamais d'hésitation, ni de doute, jamais d'effort. Il ne recourt même pas à Dieu par la prière pour lui demander son pouvoir. Il dit à ses disciples qu'un certain démon ne peut être expulsé que par le jeûne et la prière (ix, 29), mais lui-même n'a eu qu'à ordonner. Il prie « son Père », mais il ne s'adresse à « Dieu » qu'en récitant (xv, 34) le début d'un psaume (xxii, 2); ce ne doit pas être un hasard.

De plus, Marc ne parle jamais de Joseph; Jésus est le fils de Marie (vi, 3). S'il n'expose pas la préexistence divine de Jésus, c'est qu'elle sortait de son cadre d'histoire humaine; mais il la suppose dans des textes de plus en plus clairs (i, 38 et surtout ii, 17 et x, 45).

D'autre part il est bien évident que Marc ne prend pas ce qu'on pourrait appeler des précautions dogmatiques. Il a rapporté, tels qu'il les tenait de la catéchèse, des traits qu'on a souvent allégués contre le caractère surnaturel et divin de Jésus (1). C'est sans doute qu'ils lui paraissaient en accord avec sa foi, mais dans un accord définitif qu'il ne s'est pas soucié de rendre plus aisé aux autres en supprimant la discordance apparente.

On peut dire il est vrai que Marc prenait son refuge dans le mystère. Le mystère s'impose au théologien comme à l'ignorant, mais le théologien s'efforce de mettre, sinon de la vraisemblance, du moins de l'ordre et de l'harmonie jusque dans les mystères. C'est de quoi Marc ne s'est pas préoccupé.

De tout ce qui précède il semble bien résulter que Marc n'a écrit son évangile ni dans le but de prouver que Jésus était le Messie, ni dans le but de prouver que Jésus était Fils de Dieu, mais seulement pour raconter la carrière évangélique et la mort de celui que l'Église reconnaissait comme Fils de Dieu, dans un sens qu'elle savait bien, et qui résulte des épîtres de s. Paul.

Et c'est précisément ce que la tradition nous avait appris. Marc

(1) Voir plus haut, p. cxvi s.

n'écrit point pour ceux du dehors; il écrit pour des chrétiens. En le lisant, on croit en Jésus, et on l'aime. Mais c'est que la vie du Sauveur porte en elle-même la preuve de sa mission, et qu'il s'est montré parfaitement, divinement aimable. Marc entendait conserver son souvenir, non pas ramener des esprits prévenus, ni gagner des incrédules. Les fidèles comprenaient à demi-mot.

De là l'aspect mystérieux de l'évangile, en présence d'un mystère qui demeurera jusqu'à la fin des temps, tout en conservant la note que donnait ce mystère au moment où il se déroulait en Galilée et à Jérusalem.

Jusqu'à présent on se plaignait que Marc n'en ait pas dit assez. Les rationalistes affectaient de regretter qu'il n'ait pas prêté à Jésus quelque déclaration bien nette sur sa divinité. Aujourd'hui on trouve qu'il y en a encore trop; on déclare que le second évangile est trop dogmatique. Des affirmations plus retentissantes de la part de Jésus ne rendraient donc pas plus aisée la tâche de l'apologiste. Le difficile n'est pas de dire qu'on est Dieu, c'est de le faire croire. Les disciples ont cru que Jésus était Fils de Dieu au sens propre, et par conséquent Dieu véritable; Marc nous aide à comprendre comment ils sont arrivés à cette créance.

Or, si le Fils de l'homme est venu à nous, c'était simplement, dit s. Marc, pour servir (x, 45). On ne comprendra jamais rien à l'Évangile, si l'on ne s'efforce d'abord de pénétrer dans les profondeurs de l'humilité de Jésus. De ce point seulement on peut entrevoir pourquoi Jésus ne s'est pas glorifié lui-même. Sauf les circonstances plus graves où il a rendu hommage à la vérité, il a préféré se nommer Fils de l'homme, tandis que ses disciples ont reconnu en lui le Fils de Dieu.

III. — *Le paulinisme de s. Marc.*

Un examen très méthodique de ce point exigerait un exposé des doctrines professées par s. Paul, soit de celles qu'il a reçues de l'Église, soit de celles qu'il a lui-même développées le premier, et peut-être est-ce faute de cette base nécessaire qu'il y a beaucoup d'ambiguïté dans la manière dont on parle du paulinisme de s. Marc.

Voici par exemple M. Loisy. Il reproche à Marc de n'être pas lié par des renseignements recueillis auprès des témoins du Christ : « il dogmatise comme Paul »... « il peut avoir été le disciple, et, en tout cas, il est grand admirateur, ou même encore grand partisan de Paul; on peut dire que son évangile est une interprétation paulinienne, volontairement paulinienne, de la tradition primitive » (1). On sent tout ce que cette allégation jette de discrédit sur le témoignage de Marc. Ce n'est plus un rapporteur sincère des faits, c'est un théologien qui les altère systéma-

(1) *Les Évangiles synoptiques*, p. 116.

tiquement d'après ses vues ou plutôt d'après les vues de Paul. Et cependant M. Loisy ajoute : « Il n'entre pas dans les spécialités, on pourrait dire les subtilités de la théologie paulinienne, soit par un certain sens de la mesure qu'il convenait de garder en racontant l'histoire de Jésus, soit que sa tournure d'esprit l'ait porté aux idées générales et simples, soit que l'enseignement de Paul lui soit arrivé par intermédiaire, et qu'il n'ait pas entendu lui-même l'Apôtre ni lu ses écrits » (1).

Ces dernières lignes supposent qu'on ne peut établir la dépendance littéraire de s. Marc par rapport aux épîtres de s. Paul ; elles confesseraient même qu'on ne peut lui attribuer aucune des idées produites pour la première fois par s. Paul, si l'on ne se rappelait que, d'après M. Loisy, Paul est le vrai fondateur du christianisme, qu'il a été le premier à regarder Jésus comme Fils de Dieu, et sa mort comme utile au salut éternel des hommes.

De plus M. Loisy insiste beaucoup sur un paulinisme spécial.

Marc aurait été grand partisan de Paul ; « l'influence de Paul et même le zèle pour sa personne, pour l'apologie de sa conduite et de son action, se font sentir un peu partout » (2).

Présenté de cette manière, le paulinisme de Marc serait encore plus suspect, la partialité pour ou contre les personnes n'étant guère moins propre à travestir l'histoire que le dessein de faire prévaloir certaines doctrines.

Et cependant, ceux qui se montrent très réservés quant au paulinisme le sont parfois d'une manière qui n'est guère moins compromettante pour Marc, comme M. Feine, par exemple, qui oppose Marc à Paul en ceci que Paul insiste sur la préexistence du Christ, tandis que Marc ne l'aurait regardé comme le Fils de Dieu que par suite du don de l'Esprit-Saint dans le Baptême.

On voit combien il importe, dans une question si grave, de procéder avec méthode.

Nous essaierons donc de distinguer, après M. Mangenot, entre le paulinisme littéraire de Marc, son paulinisme doctrinal, et son paulinisme de partisan (3).

(1) *Loc. laud.*, 117.
(2) *Loc. laud.*, 117.
(3) Mangenot, *Le paulinisme de Marc* (dans la *Revue du Clergé français*, 1903, 15 août, 15 octobre et 1er novembre), oriente sur les systèmes, expose en détail celui de M. Loisy et s'attache à le réfuter. — Feine, *Jesus Christus und Paulus* (1902), p. 135-149. — Resch, *Der paulinismus und die Logia Jesu* (1904), surtout p. 544-555. M. Resch n'admet dans Marc qu'un paulinisme direct très restreint; Paul et Marc dépendent tous deux des *Logia*, tels que l'auteur les restitue. — Burkitt, *The parable of the wicked husbandmen*, dans *Transactions of the third international congress for the history of religions* (Oxford, 1908). Plus favorable que les précédents au paulinisme de Marc, sans nier pour cela la valeur de la caté

1. *Le paulinisme littéraire* peut lui-même s'entendre de deux façons, selon qu'il s'agirait d'une dépendance constatée de Mc. par rapport aux épîtres de Paul, ou d'une dépendance qui s'expliquerait simplement par la fréquentation habituelle ou des missions données en commun. Il va sans dire que nous ne pouvons dépister la trace de cette dernière influence elle-même que par les épîtres, mais il est assez certain que Paul écrivait un peu comme il parlait, et dans ce sens ses lettres nous sont un reflet de sa conversation. L'un ou l'autre de ces paulinismes n'offre aucune difficulté à l'exégète catholique, comme M. Mangenot l'a très bien dit : « Je ne vois aucun inconvénient à reconnaître, le cas échéant, que le second évangéliste a exprimé la pensée authentique de Jésus et la tradition primitive des apôtres en des termes, que ni Jésus, ni les premiers apôtres n'ont pas (*sic*) réellement employés, mais que Paul, nourri et pénétré de la tradition des douze, a mis en usage pour rendre très exactement l'enseignement de Jésus et des apôtres. Je reconnaîtrais alors un fond primitif sous une forme postérieure, qui ne l'aurait ni altéré ni modifié » (1).

Si l'on admet en effet que Jésus parlait araméen, il fallait traduire ses pensées en grec, et peu importe au sens que Marc se soit servi de mots frappés par Paul ou par un autre. Il est même certain d'avance que Marc, acteur destiné aux rôles secondaires, a dû être influencé par celui qui était le *dux verbi*, par le génie d'un homme tel que Paul. La conclusion s'impose pour ainsi dire à ceux qui tiennent l'auteur du second évangile pour un disciple de Paul; cependant nous l'abordons ici en comparant simplement les documents.

Personne, semble-t-il, n'a signalé des rapprochements caractéristiques entre le style de Marc et celui de Paul, par exemple dans la syntaxe. On ne peut dire d'aucune phrase de Mc. qu'elle s'inspire directement d'une phrase de Paul. Cela suffit pour qu'on ne puisse pas affirmer la dépendance littéraire proprement dite de Marc, mais il reste à examiner les expressions qu'il a pu emprunter à Paul soit en conversant avec lui, soit par la lecture de ses épîtres.

δύναμις : Mc. vi, 14 διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ cf. Gal. iii, 5 καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν cf. I Cor. xii, 10; Col. i, 29; Eph. iii, 20.

De même Mc. ix, 1 τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει et Rom. i, 4 ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει.

chèse de saint Pierre, est M. J. Weiss : *es liegt ganz in der Natur der Sache, dass der gewaltige Theologe in formeller Weise auf unsren Evangelisten gewirkt hat, während ihm von Petrus die breite Fülle des Stoffes zugekommen ist* (*Das älteste Evangelium*, p. 95). Le paulinisme le plus exagéré a été celui de MM. Volkmar et Holsten, aujourd'hui abandonné. Mais il était du moins conséquent en ce sens qu'on nommait paulinisme ce qui était vraiment propre à Paul.

(1) *Loc. laud.*, t. LIX, p. 407.

εἰρηνεύειν ne se trouve dans le N. T. que Mc. IX, 50 et Rom. XII, 18; II Cor. XIII, 11; I Thes. V, 13, et le verbe n'est pas très usité.

Ἑλληνίς VII, 26; c'est le terme de Paul pour marquer les non-Juifs; cf. Rom. I, 16.

τὸ εὐαγγέλιον et spécialement τοῦ θεοῦ I, 14; cf. Rom. I, 1-4; XV, 16; I Thes. II, 2. 8. 9; II Cor. XI, 7. Toute réserve faite sur le sens de I, 15 πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (I, 15, cf. *Commentaire*) qui n'est pas dans Paul, il reste que le mot ne se trouve pas dans Lc., et ne paraît dans Mt. qu'avec une certaine détermination (Mt. IV, 23; IX, 35; XXIV, 14; XXVI, 13 [*par.*]). Par ailleurs on ne le trouve dans le N. T. que I Pet. IV, 17; Apoc. XIX, 6; Act. XV, 7; XX, 24 et environ 60 fois dans Paul (y compris les Pastorales, mais non Heb.). C'est donc à tout le moins un mot favori de l'Apôtre, et on peut estimer que Mc. ne l'aurait pas employé 7 fois (plus une fois dans la finale) s'il n'avait du moins vécu dans sa compagnie.

λόγος pour signifier la parole nouvelle, la doctrine de Jésus I, 45; II, 2; IV, 14 ss.; IV, 33; VIII, 32(?). Mais l'expression se retrouve dans Lc. et dans les Actes. On peut seulement faire remarquer Mc. IV, 16 τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν et I Thess. I, 6 δεξάμενοι τὸν λόγον... μετὰ χαρᾶς.

μυστήριον IV, 12 (cf. *Commentaire*) avec οἱ ἔξω, tandis que la même rencontre des deux expressions se retrouve Col. IV, 3-5.

μεταμορφοῦσθαι IX, 2 cf. Rom. XII, 2 et surtout II Cor. III, 18.

πώρωσις τῆς καρδίας III, 5 et Eph. IV, 18.

σοφία IV, 2 n'est évidemment pas synonyme de χάρις, mais l'idée du don d'en haut est exprimée d'une manière paulinienne ἡ δοθεῖσα τούτῳ cf. Gal. II, 9 τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι cf. I Cor. III, 10.

φρονεῖν VIII, 33 = Mt. XVI, 23 et Act. XXVIII, 22 (dans un autre sens), plus 23 fois dans s. Paul. Mc. a pu prendre le mot ailleurs, mais il est si paulinien! Phil. II, 5 φρονεῖτε ἐν ὑμῖν; Col. III, 2 τὰ ἄνω φρονεῖτε.

ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε, IX, 41, est bien dans le sens de I Cor. I, 12, mais sans l'idée spéciale du baptême.

Quand bien même on attribuerait encore une origine paulinienne à καρποφορεῖν (IV, 10), παραπτῶμα (XI, 25), κηρύσσειν (I, 14; XIII, 10; XIV, 9), la liste serait encore assez peu étendue.

Et surtout il faut noter que ces expressions ne comportent aucune doctrine spécifiquement paulinienne. Pour juger d'ensemble, M. Resch (1) n'a pas eu tort de noter les mots vraiment pauliniens qui ne figurent pas dans Mc., comme δικαιοσύνη, δικαιοῦν, ταπεινός, ταπεινοῦν, ὑψοῦν, καθαρός, ἀκέραιος, πιστός, φρόνιμος, οἰκονόμος ou φῶς, σκότος dans le sens métaphorique.

Il est encore plus caractéristique que certains mots ne soient pas pris dans le même sens; le salut par la foi dans Paul ne répond nullement

(1) *Loc. laud.*, 555.

à « ta foi t'a sauvé(e) », c'est-à-dire « guéri(e) » (v, 34; x, 52); de même πνεῦμα et σάρξ (xiv, 38) n'ont pas dans Mc. le sens proprement paulinien.

Mais la contre-épreuve est encore plus décisive. Si l'on veut juger du paulinisme de Mc., il faut le comparer à celui de l'auteur de la finale. M. Resch a dressé les tableaux suivants (1) :

Mc. xvi, 15-18.	S. Paul.
15 πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει	Col. i, 23 τοῦ εὐαγγελίου... τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει
16^{a} ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται	Rom. i, 16 εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι cf. Eph. i, 13.
ὁ ἐ ἀπιστήσας κατακριθήσεται	II Thess. ii, 12 ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες
17 σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει... γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς	I Cor. xiv, 22 αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις
Mc. xvi, 19-20.	**Épître aux Hébreux.**
19^{a} ὁ μὲν οὖν κύριος... ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν.	ix, 24 εἰσῆλθεν... εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν.
19^{b} καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ	x, 12 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ.
20 τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων	ii, 4 ἐβεβαιώθη συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν.

Resch compare encore Mc. xvi, 12-15 et 19 au couplet de I Tim. iii, 16, et Mc. xvi, 17 à Act. xvi, 18.

Le contraste est saisissant. Tandis qu'il est difficile de ne pas reconnaître une dépendance littéraire proprement dite entre Mc. xvi, 9-20 et les épîtres paulines, y compris l'épître aux Hébreux, dans tout le reste de Mc. on ne rencontre que quelques expressions d'un caractère assez général et quelques alliances de mots qui permettent seulement de conclure que Mc. a lu s. Paul ou qu'il a vécu dans son commerce, la dernière hypothèse suffisant parfaitement à expliquer les rencontres.

2. *Paulinisme doctrinal.*

Comme il ne s'agit ici que d'un paulinisme d'ensemble, on peut s'en tenir à la Christologie, à l'universalité du salut, à la réprobation des Juifs. Ce sont bien les points principaux.

Marc pense comme Paul que Jésus est Fils de Dieu. S'il ne s'est pas étendu spécialement sur la préexistence, c'est précisément parce qu'il

(1) *Loc. laud.*, 396 s.

est historien, il ne dogmatise pas. Mais il est tout à fait invraisemblable qu'il eût eu, qu'il eût exprimé sur ce point capital des idées autres que celles qui étaient bien en effet celles de Paul, mais que l'Apôtre regardait lui-même comme les idées de tout le monde au sein de l'Église, le fondement de sa prédication (Rom. i, 3 s.). L'Église aurait-elle reçu après la mort de s. Pierre et de s. Paul un évangile plus ou moins judéo-chrétien? D'ailleurs les faits sont là, et ce caractère n'est pas celui de l'évangile de Marc. Il pense donc comme Paul que Jésus est Fils de Dieu au sens propre, mais ce n'est point là une doctrine promulguée par Paul, ce n'est pas du paulinisme.

On croit y toucher quand il s'agit de la mort rédemptrice. Elle est certainement dans Mc. x, 45 et xiv, 24 (1), sinon avec les précisions que lui ont données s. Anselme et les théologiens qui sont venus après lui. Or c'est là une des bases de la théologie paulinienne.

Soit, mais il convient de distinguer. Ce qui appartient en propre à Paul, c'est la théorie de la justification par la foi. Lorsqu'il dit de Jésus ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Rom. iii, 25), les deux mots διὰ πίστεως sont sa part propre. C'est bien lui qui le premier a expliqué comment chacun devait s'approprier par sa foi individuelle le bienfait propitiateur de la mort du Christ. Voilà bien le paulinisme, mais il n'est pas explicité dans Marc. Avant de concevoir cette théorie, il fallait admettre la valeur rédemptrice de la mort de Jésus, et pourquoi Paul aurait-il eu le premier cette idée? Parmi ceux qui refusent de l'attribuer à Jésus, un grand nombre la croit du moins contemporaine de la première prédication apostolique. Jésus était mort, et il était le Messie, et sa mort lui avait été imposée par Dieu, elle faisait partie de cette mission, et cette mission n'était pas de glorifier Israël, mais de le ramener à Dieu. La mort de Jésus était donc ordonnée au salut.

Et Jésus lui-même ne l'a-t-il pas compris? Il est de mode de prétendre qu'après avoir espéré d'abord un messianisme glorieux, il s'est ensuite résigné à mourir avant d'arriver à la gloire. Mais c'est un savant comme M. von Dobschütz (2) qui met au défi qu'on allègue dans ce sens un seul texte. Dans Marc, c'est dès le début de son ministère que Jésus prévoit le temps où ses disciples, demeurés seuls, pleureront son absence (ii, 20). Quand il annonce le règne de Dieu pour un temps très rapproché, les termes indiquent assez clairement que ce ne sera pas durant le cours de sa vie (ix, 1). Jean-Baptiste est mort pour accomplir son devoir; le Messie n'était-il pas appelé à subir le même sort (ix, 12 s.)? Trois fois Jésus a annoncé sa mort; c'est encore le thème de la parabole

(1) Cf. *Commentaire*.

(2) *The significance of early christian eschatology*, dans le Congrès d'Oxford pour l'histoire des religions, II, 313.

des Vignerons. Ceux qui récusent l'authenticité des déterminations précises doivent reconnaître du moins que Jésus a envisagé l'hypothèse de sa mort; ils prétendent seulement qu'elle s'est présentée à son esprit comme une simple nécessité de sa mission, la condition nécessaire pour arriver à la gloire.

Mais, sans parler de sa science surnaturelle, et en argumentant en pure critique, ne pouvait-il pas se demander pourquoi une condition si dure était imposée au Messie? N'était-ce pas à cause de l'utilité, de la valeur suprême de cette mort? Et si l'idéal messianique de Jésus n'était point militaire, ni politique, ni même purement national, s'il est venu, comme il le dit expressément dès le premier jour, pour prêcher la pénitence (I, 15), pour appeler les pécheurs (II, 17), pour remettre les péchés (II, 5-9), comment n'aurait-il pas compris, lui vivant au milieu d'un peuple sans cesse occupé à se réconcilier à Dieu par des sacrifices, que sa mort aurait une valeur religieuse, qu'elle serait utile aux hommes pour les réconcilier avec son Père, qu'il était appelé à donner son âme pour le salut d'un grand nombre, comme le serviteur de Iahvé (1)?

En vérité ce sont là des pensées qui devaient être constamment présentes à son esprit.

Peut-on dire cependant — et cela paraît être la pensée de M. J. Weiss et de M. Jacquier — que Marc a donné plus d'importance à ces pensées parce qu'elles faisaient le fond de l'enseignement de s. Paul, qu'il y est revenu plus souvent, qu'il a choisi les sujets qui les mettaient mieux en relief? Marc, compagnon de s. Paul dans ses missions, aurait conçu l'évangile écrit comme s. Paul pratiquait l'évangile oral.

Il se peut, mais cette conclusion ne paraîtra décidément plus vraisemblable que si l'on admet d'après la tradition que l'auteur du second évangile a été le disciple de Paul. On ne saurait oublier que Marc insiste beaucoup sur les miracles et les exorcismes de Jésus, dont Paul ne parle jamais, qu'au contraire Marc ne fait pas à la résurrection la place qu'elle a dans la pensée de Paul. Sans doute cela tient à ce que Marc s'arrête où Paul commence, mais on reconnaît donc que chacun d'eux est resté sur son terrain, et que Marc n'a pas envisagé la vie mortelle de Jésus du point où Paul se plaçait pour prêcher son triomphe et les conséquences de sa mort. Et enfin, si Marc n'avait parlé de Jésus ou fait parler Jésus que d'après l'enseignement de Paul, et *pour faire prévaloir* cet enseignement, aurait-il écrit le passage sur l'ignorance du Fils par rapport à l'heure du jugement (XIII, 32), ou aurait-il oublié la science du Christ (d'après Col. II, 3)?

On allègue en second lieu l'universalisme de Mc. comme un reflet de l'universalisme de Paul.

(1) *Le Messianisme...*, p. 236 ss.

Mais ici encore il faut distinguer. D'après tout l'ensemble des prophéties, des commentaires et des apocalypses, le règne du Messie devait être universel. Les Gentils devaient donc en faire partie, comme des associés, comme des vaincus, comme des serviteurs, selon que le cœur du prophète était large comme celui d'Isaïe ou étroit comme celui de tel rabbin ou de tel voyant d'apocalypse (1). Comment Jésus n'aurait-il pas connu et pratiqué le plus généreux universalisme (2)?

Mais il y a un autre universalisme, celui de Paul, qui admettait les Gentils au salut sans leur imposer ni le sabbat, ni la circoncision. D'après toute l'histoire primitive, Jésus n'a point promulgué officiellement l'abrogation de la loi ancienne. Si donc on trouvait dans Marc des traces de cette abrogation, il faudrait conclure au paulinisme.

Voyons les textes le plus souvent cités.

L'évangile doit être prêché à tous les peuples (xiii, 10) et dans tout le monde (xiv, 9). Cet universalisme est celui des prophètes élargi dans le Cœur de Jésus.

Dans l'épisode de la Syrophénicienne (vii, 24-30), Mc. se montre moins dur pour les Gentils que Mt. (xv, 21-28), et son πρῶτον (vii, 27) est dans l'esprit du πρῶτον (Rom. i, 16) de s. Paul. — Sur le texte de Marc, cf. *Commentaire*. D'ailleurs le πρῶτον de Mc. est justifié par la comparaison elle-même, et Paul n'aurait pas admis qu'on ne prêchât l'évangile aux Gentils qu'après que les Juifs en auraient été rassasiés; l'analogie est peut-être due au hasard. En tout cas, l'universalisme de Mc. est toujours pris dans le sens large.

Voici qui serait plus significatif. Mc. prête à Jésus des paroles qui paraissent bien déroger à la loi sur le sabbat (ii, 27), sur les aliments qui souillent l'homme (vii, 15-19) (3), sur le commandement de la charité (xii, 32-34).

Or on ne nie pas que Jésus ait posé des principes qui devaient faire éclater le cadre trop étroit de la Loi. Sans cela, Paul lui-même aurait-il réussi à en affranchir les Gentils? Mais il s'agit en ce moment d'apprécier la situation historique des doctrines. Les solutions données par Jésus ne sont pas présentées comme contraires à la Loi; elles tendent à lui donner son véritable sens, à la dégager des superfétations rabbiniques, à subordonner la lettre de la Loi à l'esprit de la Loi elle-même. Il n'y a rien là qui franchisse les limites du rôle que Jésus s'était prescrit.

(1) Cf. *Le Messianisme...*, 284 ss.

(2) Voir dans le beau livre de Meinertz, *Jesus und die Heidenmission,* Münster, 1908, les chapitres : *Der « intensive » Universalismus von Jesu Lehre und Person,* et *Jesu ausdrücklicher Universalismus.*

(3) C'est bien l'argument le plus fort de M. Loisy : « A propos de la parole sur ce qui souille l'homme, l'évangéliste argumente réellement, et dans l'esprit de Paul, contre les observances légales » (I, 117).

C'est bien le germe d'une doctrine nouvelle, ce n'est point l'état que cette doctrine avait atteint dans la pensée de Paul.

Je ne cite que pour mémoire le voile déchiré (xv, 38) qui symbolise, dit-on, la ruine de l'établissement juif.

D'ailleurs pour apprécier le paulinisme universaliste de Mc. à sa valeur, il faut le comparer à celui de Mt. et surtout à celui de Lc. On verra combien Mc. est restreint sur ce chapitre, et l'on conclura simplement que l'universalisme faisait partie de la catéchèse primitive, et sortait de la pensée de Jésus : le titre de Fils de l'homme suffirait à le mettre dans une admirable lumière.

Nous passerons plus rapidement sur le paulinisme de Mc. à propos de la réprobation des Juifs. Il ne s'agit guère que d'un passage (iv, 11 s.), sur le but des paraboles. J'en ai déjà traité longuement (1), et je viens de reconnaître que les *termes* du v. 11 pourraient bien avoir été empruntés à s. Paul (2). Mais la parabole des Vignerons et toute la conduite de Jésus, réservant ses meilleurs moments à ses apôtres, prouvent clairement qu'il n'espérait pas triompher de son vivant de l'opposition obstinée des chefs religieux de la nation. Marc ne dit rien de plus. Aucune vue directe du salut des Gentils substitués aux Juifs dans la fondation de l'Église, rien de la théorie de s. Paul sur la réprobation temporaire des Juifs dans l'intérêt des Gentils. Le paulinisme de Marc est donc, cette fois encore, un paulinisme rudimentaire, ou plutôt le point de départ que Paul a pris dans la doctrine de Jésus.

3. Il reste *le paulinisme du partisan,* le parti pris de rabaisser les Douze au profit de Paul.

L'argumentation de détail de M. Loisy tourne vraiment à la plaisanterie. Que l'anecdote de l'exorciste étranger (ix, 38-40) ait été racontée et peut-être *imaginée* dans l'intérêt de Paul, que la demande des fils de Zébédée ait été repoussée afin de ménager à Paul une des premières places dans le royaume céleste, que l'enfant caressé par Jésus représente « le petit Paul », ce sont suggestions qui ne relèvent pas de la critique.

Mais pourquoi Marc a-t-il tant insisté sur l'inintelligence des Apôtres? Elle est poussée si loin qu'elle n'a plus de vraisemblance; ce n'est plus de l'histoire, c'est une thèse.

Et en effet, dans le second évangile, les Apôtres ne sont guère ménagés. Jésus leur reproche de manquer d'intelligence (iv, 13; vii, 18); les miracles ne triomphent pas de leur lourdeur d'esprit et de cœur (vi, 52; viii, 14-21); ils n'ont aucune idée du véritable idéal de Jésus

(1) *RB.,* 1910, janvier.
(2) Voir plus haut, p. CXLIII.

(x, 24), Pierre s'en scandalise (viii, 33), il tient des propos malavisés durant une révélation divine (ix, 6), on se dispute le premier rang (ix, 34); il y a les fanfaronnades, suivies de la peur et de l'abandon; les trois disciples choisis dorment comme des hébétés quand leur Maître leur demande de prier avec lui, il y a enfin le reniement de Pierre et la trahison de Judas.

Sur ce, toute l'antiquité et même les temps modernes ont admiré la sincérité des évangélistes et spécialement de Marc qui a mis dans une lumière si crue l'incapacité naturelle et les défaillances des Apôtres de la nouvelle religion. On ne s'expliquait un pareil procédé de la part d'un disciple que par le respect des droits de la vérité.

Et cette vérité paraissait très vraisemblable. Quelques pêcheurs de Galilée n'étaient pas devenus en un seul jour les prédicateurs de la doctrine qui a triomphé des résistances de s. Augustin et ravi l'intelligence de Pascal. C'est là un thème souvent développé, et qui se présente avec assez d'évidence à l'esprit de chacun. Il a fallu l'audace singulière de M. Loisy pour dire : « l'inintelligence des Apôtres est donc une thèse de l'évangéliste, bien plus qu'un fait de l'histoire » (1), et pour expliquer cette attitude de Marc par l'influence de Paul et le désir de le mettre au-dessus des Douze.

Car enfin, nulle part on ne voit paraître, même derrière un voile, la silhouette de Paul. Il y a plus, si vraiment Il y a du paulinisme dans la pensée de Marc, il conduit logiquement à rehausser l'autorité des Douze.

Si les Douze sont souvent repris par le Maître et justement, c'est qu'ils sont toujours dans sa compagnie et qu'Il se consacre à leur instruction. Si Mc. laisse percer, plus que Mt. et Lc., les défauts des Apôtres, c'est pour marquer plus fortement les corrections qu'ils ont reçues. Ceci tuera cela. Les fautes appartiennent au passé, le privilège demeure. Les partisans des Douze auraient pu répondre à ceux de Paul qu'ils étaient les dépositaires des secrets de Jésus, et c'est Marc qui leur fournissait cette arme. La pensée de Mc., peu explicite, mais transparente cependant, c'est que l'Évangile a triomphé par ce qu'il y avait de plus faible humainement. Pensée très paulinienne, même très isaïenne, mais nullement désavantageuse aux Douze. Car Paul, lui aussi, avait eu besoin du don d'en haut, et s'il avait eu toujours l'intelligence plus prompte et l'esprit plus cultivé, ces avantages humains ne lui avaient servi qu'à persécuter avec plus d'ardeur l'Église du Christ.

En réalité, cette rivalité n'a pas eu l'importance que lui attribuait Baur, on le sait assez, et Marc ne s'est pas fait l'interprète de sentiments

(1) I, p. 1005, après la seconde multiplication des pains.

indignes de Paul. Et la liberté avec laquelle il parle des Douze et de Pierre leur chef est le meilleur garant de sa fidélité aux faits.

Je n'ignore pas que plusieurs des textes dont j'ai fait état pour préciser la pensée de Jésus sont considérés comme des transformations doctrinales par tels exégètes radicaux. Mais il faudrait pourtant s'entendre sur les conditions de la méthode. Marc se présente dans les conditions normales d'un écrit qui mérite créance. On la lui refuse parce qu'il est imbu de préjugés doctrinaux, fruit d'une évolution postérieure : il dogmatise. — Donc prouvez qu'il dogmatise ! — Il est, dit-on, imbu de la théologie de s. Paul. — Prouvez donc qu'il s'agit bien de la théologie propre à Paul. Or Marc n'en présente pas de traces...

Sa sincérité historique n'a donc pas été oblitérée par son préjugé dogmatique, et nous pouvons le regarder comme un fidèle interprète de la pensée de Jésus.

CONCLUSION

Il suffira de quelques lignes pour indiquer comment l'examen critique du second évangile se comporte par rapport à la tradition ecclésiastique.

La tradition attribue le second évangile à Jean surnommé Marc, Juif de Jérusalem, disciple de s. Paul et de s. Pierre. Il l'aurait écrit d'après la catéchèse de s. Pierre, sans se soucier d'un ordre assuré, dans le but de suppléer au témoignage oral de l'Apôtre, et très probablement à Rome, après la mort des deux grands Apôtres.

L'examen critique suggère que l'auteur du second évangile était un Juif connaissant l'araméen et aussi le grec. C'est un véritable auteur, qui n'a probablement suivi que des sources orales dont la principale, sinon la seule, paraît avoir été les récits de s. Pierre. Son but, autant qu'on peut en juger, n'était ni dogmatique à la façon de s. Paul, ni directement apologétique, ni strictement historique au sens classique. Il a voulu conserver la mémoire de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu, sans s'astreindre à un ordre purement chronologique. Ses latinismes, sans être très caractérisés, suggèrent plutôt des accointances avec Rome ; sa connaissance des lieux indique Jérusalem, et absolument rien n'indique qu'il ait écrit après l'an 70 ; au point de vue critique, le discours du chapitre XIII fait plutôt supposer que l'évangile est antérieur aux préparatifs du siège de Jérusalem.

Entre les renseignements de la tradition ancienne et les constatations de la critique philologique, littéraire, historique et théologique, il y a une coïncidence si satisfaisante qu'il faut sans hésiter reconnaître la valeur de l'ancienne tradition.

Si l'on considère que Marc, informé par le principal témoin de la vie publique de Jésus, évidemment sincère comme rapporteur des faits, n'est influencé par aucune théologie spéciale, on tiendra son évangile, même au simple point de vue scientifique, pour un document d'une gravité hors de pair, qui nous donne une connaissance très incomplète, mais certaine, des faits et des paroles de Jésus.

ÉVANGILE

SELON SAINT MARC

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

[1] Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, 'Fils de Dieu' :

1. υἱοῦ θεοῦ. — Nestle *om.*

I, 1-4. La mission de Jean prophétisée (Mt. iii, 1-4; Lc. iii, 1-6). La construction de cette première péricope est vivement controversée. Beaucoup d'anciens ne supposent qu'une virgule après le v. 1. On construit : le commencement de l'Évangile fut selon ce qui est écrit; c'est-à-dire : les débuts de l'Évangile furent conformes à ce qui était annoncé par le prophète Isaïe, à savoir... mais cette construction est très dure, soit parce que l'article serait nécessaire devant ἀρχή, soit parce que le verbe ἦν aurait dû être exprimé. Ce sens est cependant adopté par Schanz et Knab. Il est modifié pour la construction grammaticale par Holtz. qui fait de ἀρχή l'attribut de ἐγένετο (v. 4); c'est Jean qui a été le début de l'Évangile. Mais c'est encore plus dur, car Jean n'a pas été début de l'Évangile dans sa personne; il eût été beaucoup plus simple d'écrire ἐν ἀρχῇ si l'on avait voulu aboutir à ce sens. Aujourd'hui il y a une tendance marquée à séparer le v. 1 par un point (*Nestle*, *Zahn*, *Wellh.*, *J. Weiss*), ce qui paraît être la manière de *a* et *b* dans *it. : incipit evangelium* et de *pes.* (mais non de *boh.* qui met une opposition au v. 4). Ce serait certainement faux si on entendait par là : commencement de l'Évangile, c'est-à-dire du livre évangélique, car εὐαγγέλιον n'a jamais ce sens dans le N. T. Il serait d'ailleurs assez naïf de débuter par : « C'est ici que commence mon livre ». Ces sortes de notes sont plutôt l'œuvre de copistes (dans un temps plus récent), et le v. 1 est bien de Mc. d'après toute la tradition. Il ne faut pas non plus dire avec Zahn (*Einl.* II, p. 220 ss.) : début de l'Évangile de Jésus, en opposant l'œuvre personnelle de Jésus à celle de ses apôtres, car Mc. ne souligne nulle part ce double ministère, et Jésus-Christ est ici non pas le prédicateur, mais l'objet de l'Évangile. En général, ceux qui détachent

le premier verset l'interprètent comme marquant le commencement de la prédication relative à Jésus; on s'autorise de Os. I, 2.

Nous essayons de suivre une voie moyenne, qui cependant se rapproche davantage du premier système. Il est en effet très difficile de détacher complètement le v. 1 de ce qui suit, à moins de faire dire à Mc. quelque chose d'inutile. Καθὼς γέγραπται employé assez souvent dans S. Paul est toujours une confirmation scripturaire de ce qui précède. La pensée de Mc. paraît bien être que la mission de Jean (sinon tout à fait sa personne) a été le point de départ de la prédication de Jésus. Pour obvier à l'objection grammaticale contre le premier système, nous mettons non point une virgule mais un point en haut après le v. 1. La construction est moins étroite sans que le lien soit tout à fait rompu. La principale difficulté opposée à la première opinion est dans la longueur de la protase, mais nous verrons que le texte primitif de Mc. était sans doute moins long.

D'après Origène, Jean marque le début de la nouvelle alliance comme étant le représentant de l'ancienne : elles se touchent à ce point : πλὴν ἡ ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (ἔστι γὰρ αὐτοῦ μέγεθος ἀρχὴν καὶ τὰ ἑξῆς καὶ μέσα καὶ τέλη ἔχοντος) ἤτοι πᾶσά ἐστιν ἡ παλαιὰ διαθήκη, τύπου αὐτῆς ὄντος Ἰωάννου, ἢ διὰ τὴν συναφὴν τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιὰν τὰ τέλη τῆς παλαιᾶς διὰ Ἰωάννου παριστάμενα (sur Jean, I, 13, éd. *Preuschen*).

1) εὐαγγέλιον, vieux mot grec déjà dans Homère, mais avec le sens d'étrenne à celui qui apporte une bonne nouvelle (*Blass*), a signifié ensuite bonne nouvelle, annonce d'un événement heureux. Mc. l'emploie volontiers (sept fois, plus XVI, 15), tandis qu'il est plus rare dans Mt. (quatre fois) et ne se trouve pas dans Lc. On sait combien il est fréquent dans S. Paul. Dans Mc. il signifie la foi nouvelle, la nouvelle doctrine (VIII, 35; X, 29; XIII, 10; XIV, 9 et XVI, 15). C'est déjà le sens ici, et l'adjonction : « de Jésus-Christ » indique que Jésus en est l'objet. C'est la prédication du salut en Jésus (Rom. I, 9; I Cor. IX, 12; II Cor. IX, 13, etc.). Ce n'est pas : Loi nouvelle promulguée par Jésus, ni tout à fait : histoire de Jésus, mais l'annonce du salut contenu dans les paroles et les actes de Jésus.

Ce mot qui n'était presque plus connu que dans son sens chrétien a été retrouvé dans le grec hellénistique, par exemple : ἦρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ. « [Le jour de naissance] du dieu (c'est-à-dire d'Auguste) fut pour le monde le commencement des bonnes nouvelles qui devaient se réaliser en sa personne » (*Décret des Asiates* en l'an 9 av. J.-C. DITTENBERGER, *Or. gr. inscr.* **458**, 40). Chaque avènement était comme une manifestation divine dont on proclamait la bonne nouvelle. Dans un papyrus de l'an 54 (*Oxyrh.* VII, **1021**), publié en 1910, Néron est annoncé comme l'espérance de tous les biens et le bon génie de l'univers : ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκηθεὶς καὶ ἐλπισθεὶς Αὐτοκράτωρ ἀποδέδεικται, ἀγαθὸς δαίμων δὲ τῆς οἰκουμένης κτλ.

L'Évangile de J.-C. est donc la proclamation de son avènement comme Roi-Messie. Mc. oppose cette déclaration aux pompes officielles, avec pleine conscience que c'est bien lui qui annonce une ère nouvelle et le salut de l'humanité.

Ἰησοῦ Χριστοῦ est un terme déjà consacré par l'usage de la première génération chrétienne. Si Mc. avait voulu affirmer ici que Jésus est le Messie, il aurait mis l'article. Mais il ne se montre pas non plus par cette omission indifférent à la dignité messianique de Jésus. Il suppose simplement avec tous les fidèles

2 ainsi qu'il est écrit dans le prophète Isaïe : « (Voici que j'envoie

que Jésus a été reconnu comme Messie, d'où l'appellation de Jésus-Christ, devenu un nom propre en deux parties.

υἱοῦ θεοῦ, injustement omis par HW. Nestle, etc., doit être retenu avec BDL et (sous la forme υιου του θεου) AE etc. *latt. pes. me. go.* etc. L'omission se borne à ℵ, Θ du IXe s. (Gregory 038, Soden 050), 28 (Soden 168), 1555 (Soden 1341), *Codex Climaci rescriptus,* 2 mss. arm. dont l'un du IXe s. (d'après Nestle, *Einführung...* 3e éd., p. 247 s.), *syr.-pal.*

Ces mots, après « Jésus-Christ », ne peuvent désigner que la filiation divine dans un sens unique et propre. Il est tout à fait impossible de les entendre ici comme une seconde affirmation de la messianité de Jésus, sur laquelle Mc. n'a pas coutume d'insister. Il est d'ailleurs très naturel que Mc. les ait ajoutés, d'autant que son évangile a pour but de mettre en relief le pouvoir surnaturel de Jésus comme fils de Dieu (III, 11 ; IX, 7; XV, 39).

2) Il n'est pas douteux que la leçon « dans le prophète Isaïe » ne soit la leçon originale, corrigée en « dans les prophètes » par certains mss. parce que, en réalité, les paroles qui suivent sont empruntées pour moitié à Malachie (III, 1) et à Isaïe (XL, 3). On a donc voulu réparer l'erreur reprochée à l'évangéliste entre autres par Porphyre (*s. Jér.* sur Mt. III, 3). Difficulté célèbre. D'après Knab., Isaïe est seul nommé parce que l'argument porte sur son texte et que Malachie n'avait fait qu'imiter Isaïe. On serait plus porté à attribuer à Mc. une erreur de mémoire qu'un raisonnement aussi subtil. Encore est-il qu'on ne doit attribuer à aucun écrivain sérieux une erreur aussi lourde sans les raisons les plus décisives, d'autant que les premiers lecteurs de l'évangile auraient dû la signaler à l'auteur, qui l'aurait réparée *saltem ab aliis admonitus,* comme disait S. Augustin à propos de Mt. XXVIII, 9 (*De consensu Ev.* III, 7). Si au contraire l'erreur est le produit d'une glose qui a pénétré dans le texte, il ne restait plus aux générations suivantes qu'à la respecter, ou à la corriger comme on a essayé de le faire par la leçon « dans les prophètes ». Or Holtz. a bien prouvé que la citation empruntée à Malachie a toutes les apparences d'une glose. En effet elle rompt le contexte (le texte d'Isaïe devait venir après la mention d'Isaïe), et allonge démesurément la parenthèse. Ce qui va au but dans l'argumentation de Mc. (et *Knab.* l'a bien vu), c'est la voix, dans le désert, qui prépare le chemin, tous termes qui sont appliqués à Jean. De plus le texte n'est pas emprunté aux Septante; il a κατασκευάσει au lieu de ἐπιβλέψεται, et πρὸ προσώπου σου au lieu de πρὸ προσώπου μου, changé de place, et ces trois mutations sont absolument les mêmes dans le passage cité anonyme dans Mt. XI, 10 et Lc. VII, 27. Il est impossible de nier sur ce point une dépendance chez les évangélistes. Ou bien donc Mt. et Lc., s'apercevant de l'erreur de Mc., ont enlevé le passage tiré de Malachie pour le transporter ailleurs, mais cela est peu vraisemblable, parce que le contexte de Mt. et de Lc. est très bon et qu'ils auraient pu corriger en mettant « les prophètes », ou bien c'est un glossateur qui lisant le passage dans Lc. ou dans Mt. l'a transporté dans Mc. pour compléter ce qu'il dit ici du précurseur. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable. *Ti.* a noté que Bas.

mon ange devant ta face, pour disposer ta voie) [3] Voix de celui qui crie dans le désert : préparez la voie du Seigneur, rendez droits ses sentiers », [4] Jean, le Baptiste, fut dans le désert, proclamant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés.

(*C. Eunom.* 250), Épiph. (427), Victorin (*Apoc.* 55) passent de « Isaïe le prophète » à « voix criant » en omettant le passage de Malachie. L'addition serait encore plus vraisemblable si on lisait dans Mc. avec certains mss. ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω (*Or. Ti.*) et à la fin ἔμπροσθέν σου, car la dépendance du passage par rapport à Mt. serait encore plus évidente ; en tout cas l'addition de ἐγώ et de ἔμπροσθέν σου dans bon nombre de mss. prouve avec quelle facilité on mettait dans un évangile ce qu'on lisait dans un autre. Dans le système de l'interpolation il n'y a même plus de prétexte à accuser Mc. d'erreur. A la différence des nombreux exégètes qui se sont évertués à résoudre l'énantiophanie, s. Jér. renonçait à fournir une solution : *Et quomodo Marcus statim in principio voluminis sui posuit, sicut scriptum est in Isaia propheta... Solvat hanc quaestiunculam imperita praesumptio, et ego erroris veniam deprecabor* (*Ep. ad Pamm.* 9; *P. L.* XXII, 568 ss.).

3) Le texte d'Isaïe est cité d'après les LXX en mettant αὐτοῦ au lieu de τοῦ Θεοῦ ἡμῶν qui venait en parallélisme avec κυρίου (pour Iahvé). Dans Mc. κυρίου s'entend de Jésus; il était donc plus simple de mettre à la fin le pronom, et c'est aussi ce qu'ont fait Mt. et Lc. (*parall.*). C'est Iahvé qui devait ramener son peuple de Babylone ; Jésus jouera ce rôle dans une circonstance encore plus solennelle : il est identifié au Seigneur. L'hébreu doit plus probablement se lire : « une voix crie : dans le désert ouvrez la route de Iahvé » (*Condamin*), mais la voix dans le désert était déjà le sens naturel des Septante, et c'est peut-être ce qui a attiré l'attention de Mc. sur ce passage ; il était encore désigné comme marquant la rémission du péché (Is. xl, 2 : λέλυται αὐτῆς ἡ ἁμαρτία).

4) Mc. établit un parallélisme étroit entre le texte d'Is. et la mission du Baptiste, en prenant Is. au sens religieux. Jean était dans le désert, il prêchait le baptême de la pénitence. La pénitence préparait les voies, non plus d'un retour matériel du peuple, mais du salut ; le texte d'Isaïe est transposé dans le nouvel ordre de choses ; ce qui s'etait passé lors du retour de la captivité devait se reproduire en plus beau lors du salut définitif. Jean est nommé ὁ βαπτίζων comme vi, 14. 24, dans le même sens que ὁ βαπτιστής (vi, 25 ; viii, 28), terme plus technique, le Baptiste. Les mots ἐν τῇ ἐρήμῳ ne s'appliquent donc pas au baptême, mais à ἐγένετο. D'ailleurs on ne voit pas que les bords immédiats du Jourdain se soient jamais nommés le désert. Le plus grand nombre des mss. et les verss. les font suivre de καί, avant κηρύσσων. Cependant la copule n'est admissible que si on entend βαπτίζων comme « baptisant », ce qu'ont fait les verss., et quelques mss. qui ont supprimé ὁ (*Weiss*). Il faut donc supprimer καί (avec Nestle, H. contre Ti.). — Le baptême prêché par Jean est nommé « le baptême de la pénitence, pour la rémission des péchés ». Weiss en conclut qu'il remettait les péchés, et comme c'est là la conception

[5] Et toute la Judée s'en vint auprès de lui, et tous ceux de

du baptême chrétien, il ajoute que les évangélistes l'ont attribuée (par confusion) au baptême de Jean. Cependant Jean lui-même va proclamer la différence des deux baptêmes, v. 8. La théologie catholique enseigne que le baptême remet les péchés *ex opere operato* (pourvu que les dispositions du néophyte soient suffisantes) et il n'y a aucune raison de penser que le baptême de Jean ait eu cette vertu, ni qu'il la lui ait attribuée. Son baptême, pour n'être pas le baptême chrétien, n'en était pas moins une création originale qu'on pourrait nommer le baptême de préparation messianique. Assurément les bains rituels étaient alors d'un usage fréquent. Les bains de pureté lévitique dont parle la Michna remontent certainement plus haut que les temps évangéliques, et Schürer a bien montré (*Geschichte...* 4[e] éd., III, 181 ss.) que dès lors les prosélytes n'étaient admis qu'après un bain. Si ni Philon ni Josèphe n'en parlent, personne non plus ne mentionne plus tard l'institution du bain des prosélytes constaté par Arrien (*Dissert. Epicteti*, II, 9) comme un usage normal. Or ce bain des prosélytes était le symbole d'un changement de vie et était accompagné de l'engagement de se soumettre aux prescriptions de la Loi (cf. *Le Messianisme...* p. 281 s.). Cependant on ne voit pas que le terme de « baptême pour la rémission des péchés » ait été prononcé. C'est donc là sans doute le premier caractère spécial du baptême de Jean. Il a compris que la pureté légale devait être le symbole de la pureté du cœur. Son appel au baptême fut si unique et si retentissant que Josèphe aussi le nomme le Baptiste (*Ant.* XVIII, v, 2), tout en ayant soin d'ajouter que Jean ne pensait pas que le baptême par lui-même remît les péchés. De plus, ce que Josèphe ne dit pas, mais que les évangélistes mettent en relief, Jean veut réconcilier les pécheurs avec Dieu en vue de l'arrivée du Messie. La meilleure préparation était la pénitence. Jean prêche donc la pénitence. Le baptême n'en est pas seulement le symbole. On vient à Jean pour confesser ses péchés, on est baptisé par lui avec l'espérance d'en recevoir le pardon. Tout l'ensemble du rite inaugure une vie nouvelle de justice, non point en entrant dans le judaïsme, mais au sein du judaïsme lui-même. Il faut toujours dire avec Knab. « *aliud est utrum peccata revera remittantur nec ne* »; cela c'est le secret de Dieu; en fait le baptême de Jean fut une grande manifestation de pénitence, qui dut procurer normalement la rémission des péchés (mais non pas *ex opere operato*), et c'est sans doute ainsi que doivent s'expliquer les textes de ceux des Pères antérieurs à S. Jean Damascène, c'est-à-dire à une distinction théologique rigoureuse, qui ont admis que le baptême de Jean remettait les péchés (cf. *Knab. in Matth.* p. 124 s.). C'est probablement de ce baptême qu'il faut entendre ce que dit la sibylle, IV, 165 ss.

5-8. Jean baptise comme précurseur (Mt. III, 5-6, 11-12; Lc. III, 15-18). Mc. indique d'abord l'empressement des foules; puis il ouvre une parenthèse pour décrire l'accoutrement de Jean, et il revient à son rôle comme précurseur. Ici Mt. est mieux ordonné : il décrit Jean, amène les foules, et leur fait adresser la parole par Jean. En revanche, l'ordre de Mc. est plus pittoresque : les foules accourues rencontrent un ascète.

5) L'émotion se produit dans la Judée (et spécialement à Jérusalem, sa

Jérusalem, et ils se faisaient baptiser par lui dans le fleuve du Jourdain, confessant leurs péchés. [6] Or Jean était vêtu de poils de chameau, avec un pagne de peau autour des reins, et il se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage. [7] Et il proclama hautement : « Il vient derrière moi, celui qui est plus fort que moi, et je ne suis pas digne de me mettre à ses pieds pour délier la

capitale religieuse), c'est-à-dire dans la région immédiatement soumise aux Romains. Cela indique que Jean baptisait près de Jéricho qui a toujours été en relations faciles avec Jérusalem. On attachait de l'importance à être baptisé par Jean, et la confession des péchés paraît avoir été simultanée avec le baptême ; d'après l'analogie de Jac. v, 16, où la confession mutuelle est expresse, on peut conclure qu'on confessait ses péchés à l'homme de Dieu ; on voit d'après Lc. qu'on le consultait sur un nouveau genre de vie. — Sur ἐξομολογεῖσθαι, cf. *Hibeh pap.* **30,** 18, IIIe s. av. J.-C. οὔτε τῶι πράκτορι ἠβούλον ἐξομο[λογή̣σ]ασθαι, « ils ne voulaient pas avouer la dette au percepteur » (*Expos.* 1909, avril, p. 375).

6) Jean était vêtu de poil de chameau ; ἐνδεδυμένος sans mention du vêtement est une tournure très vive que Mt. a expliquée en introduisant τὸ ἔνδυμα et le cod. D en remplaçant τρίχας par δερρην, lat. *pellem;* elle attire l'attention sur la matière grossière du vêtement; la forme était sans doute le manteau usité partout aujourd'hui en Palestine. La ceinture ne se plaçait pas pardessus, mais tenait lieu de tunique. Ce n'était pas une courroie mais une sorte de pagne en peau enroulé autour des reins, assez semblable à la μίτρα mycénienne. Ce trait rappelle Élie ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ (IV Regn. I, 8), et le manteau de poil est aussi l'apanage du prophète (Zach. XIII, 4). — ἔσθειν est plus rare que ἐσθίειν; d'ailleurs c'est une forme ancienne (*Blass*, p. 56). Manger des sauterelles et du miel sauvage ne répugne nullement aux gens de Palestine; mais c'est d'une grande austérité de ne se nourrir que d'aliments de hasard. Le δέρρις de D se trouve *Syll.* **653,** 35 (91 av. J.-C.), mais non pas en parlant de chameaux. La peau de chameau est beaucoup trop épaisse et dure pour que les Bédouins songent à l'employer comme vêtement.

7) Le Messie n'est pas désigné sous son nom technique auquel Mc. ne paraît pas attacher d'importance. Il répète κηρύσσειν; Jean qui a proclamé l'appel à la pénitence proclame la venue d'un plus puissant que lui. — λέγων appuie légèrement sur l'idée. — La tournure οὗ avec αὐτοῦ à la fin, est sémitique, mais c'est une négligence qui n'est pas tout à fait inconnue au grec classique (*Blass*, 178). Cette tournure se retrouve abrégée dans Lc. III, 16. La phrase de Mc. est plus imagée parce que le Messie vient derrière, et que Jean se baisse. L'office est certainement très humble, mais le trait de Mc. est surtout pris sur le vif. On ne peut détacher la courroie des sandales d'un autre sans se mettre presque à genoux devant lui. Jean suppose que le Messie arrive après une marche et qu'il désire enlever ses sandales pour se reposer. L'expression de Mt. « porter les sandales » est plus terne.

courroie de ses sandales. [8] Je vous ai baptisés dans l'eau, mais lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint. »

8) L'aor. ἐβάπτισα n'est pas une tournure sémitique pour le présent (contre Wellh.); il montre que la mission de Jean se termine quand commence celle de Jésus. Celui qui vient baptisera dans l'Esprit-Saint. L'évangile selon les Hébreux parle de la source de l'Esprit-Saint qui descendit tout entière sur Jésus au baptême : *descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum* (*Hier. in Is.* XI, 2). Le baptême dans l'Esprit est donc une effusion de l'Esprit; Dieu avait promis de répandre son Esprit à l'époque du salut (Is. XLIV, 3; Joel III, 1; Zach. XII, 10 et XIII, 1) mais il n'était pas question dans ces passages d'un intermédiaire. Celui qui vient sera l'instrument de ce don de l'Esprit comme Jean est l'instrument de la pénitence; on en sera comme inondé. L'Esprit de Dieu ou son Esprit-Saint dans l'A. T. était un principe de vie, pour le monde et pour les individus, une vertu divine procurant la sagesse, conduisant au bien, donnant la force pour faire l'œuvre de Dieu. Jean regarde donc le nouvel ordre de choses comme un temps qui sera spécialement favorisé des dons de Dieu. Le trait qu'il emprunte aux anciens prophètes, lui annoncé par eux et qui reprend leur rôle, c'est l'effusion de la vertu divine. — Dans Mt. et Lc. on sera baptisé dans l'Esprit-Saint « et par le feu ». Le baptême par le feu est d'après les rabbins le baptême le plus radical עיקר טבילותא בנורא הוא (*b. Sanh.* 39[a]); mais bien peu d'objets peuvent le supporter (Num. XXXI, 23). Mc. omet ce trait menaçant comme tout ce qui est relatif au jugement prochain dans la prédication de Jean.

* * *

Ce premier tableau de Mc. est tracé à grands traits. Toute la Judée et Jérusalem se précipitent vers Jean-Baptiste; tout ce monde est animé de la même ardeur de pénitence; Jean ne fait aucune difficulté de les baptiser tous et promet à tous le même salut. Mt. et Lc. contiennent des distinctions et des précisions. Ce qui est plus étranger à la manière de Mc., c'est d'en appeler à l'A. T. Il ne le fait jamais pour autoriser la mission de Jésus, et les citations qu'on trouve dans son texte sont placéʋs dans la bouche des acteurs, non du narrateur. C'est un point qui le distingue nettement de Mt. D'après Mc., Jésus a prouvé par ses actes qu'il était Fils de Dieu; il s'est autorisé lui-même. Cependant il était prédit par les prophètes. Leur témoignage se résume dans Jean-Baptiste, leur successeur, annoncé par Isaïe comme celui qui devait préparer la voie du Seigneur. L'Évangile se rattache donc par son début à l'A. T.; Jean qui est un précurseur est aussi un témoin du passé.

Knab. remarque avec à propos que Mc., disciple de Pierre, prend son point de départ au même endroit, dans le baptême de Jean, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάνης (Act. x, 37). Dès son premier

[9] Or il arriva dans ces jours-là que Jésus vint de Nazareth de Galilée, et il fut baptisé dans le Jourdain par Jean. [10] Et au mo-

discours, Pierre fait allusion à l'épanchement de l'Esprit (Act. II, 17 ss.) que Mc. fait prédire à Jean.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier le texte de Mt. et de Lc. Il semble bien qu'ils ont eu une source commune, en dehors de Mc., comme le prouve leur accord (Mt. III, 5, 7-12 et Lc. III, 3, 7-9, 16. 17), ou du moins que Lc. a connu et arrangé très légèrement le texte qui est aussi dans Mt.; mais on ne peut prouver que Mc. a connu ce texte. Il est peu vraisemblable qu'il ait changé de parti pris un texte qui mettait Jean en scène avant de citer l'Écriture, et qui le décrivait avant de parler de son succès auprès des foules; au contraire, on comprend très bien que son récit global ait été composé ou remis par Mt. et Lc. dans un ordre historique et naturel. Nous ne pouvons dire ce que Mc. a su de Jean; il est probable qu'il en savait plus qu'il n'en a dit, et il est certain qu'il ne l'a présenté que comme le précurseur de Jésus. S'il y a là une tendance, elle est assez naturelle chez un écrivain qui écrit l'évangile de Jésus, et qui affirme nettement que l'œuvre de Jean n'en était que le début. Mc. ne reviendra sur Jean que pour raconter son emprisonnement (I, 14) et sa mort (VI, 16-29).

9-11. LE BAPTÊME DE JÉSUS (Mt. III, 13-17; Lc. III, 21-22; Jo. I, 31-34).

9) Tous notent la tournure hébraïque : καὶ ἐγένετο = ויהי avec ou sans καί devant ἦλθεν. — εἰς τὸν Ἰορδάνην, ou bien construction prégnante, il vint vers le Jourdain et y fut baptisé, — ou plus simplement parce que Jésus descend peu à peu dans le Jourdain avant d'être immergé.

10) εὐθύς, mot favori de Mc., peut s'appliquer directement à εἶδεν et montre que Jésus n'était pas encore *sorti* de l'eau quand la colombe *descendit;* le mouvement de l'Esprit dépend du baptême. — On voit par ce terme ἀναβαίνων que le baptisé descendait lui-même dans l'eau et en remontait. Le baptême est primitivement un bain que généralement on prend seul. On ne voit pas bien dans tout cela quelle peut être l'action exercée par le Baptiste. Wellh. en a conclu que son rôle se bornait à inviter au baptême; en lui obéissant on donnait au rite le sens qu'il entendait. C'est ainsi qu'on était baptisé par Jean. Le Codex D sur Lc. III, 7 a la variante « en sa présence » au lieu de « par lui ». Cependant la tradition juive admet une certaine action de ceux qui reçoivent au baptême. D'après le traité *Guerim* on conduit le prosélyte à la maison d'ablution, on le couvre d'eau jusqu'à la ceinture. Il en fut de même dans le baptême chrétien, et c'est peut-être par là aussi que le baptême de Jean se distingua du simple bain de purification, renouvelé très souvent. On ne peut rien dire de bien précis et il n'est pas nécessaire de supposer que le Baptiste ait répandu de l'eau sur la tête du baptisé.

Mc. ne compare pas seulement la descente de l'Esprit au vol d'une

ment où il remontait de l'eau il vit les cieux fendus et l'Esprit descendant sur lui comme une colombe; [11] et il y eut une voix du ciel : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi j'ai pris mes complaisances. »

colombe; c'est l'Esprit lui-même qui est semblable à une colombe (comme Mt. et Lc.). Il s'agit d'une apparition sensible, mais une apparition sensible surnaturelle peut n'être vue que d'une personne spécialement favorisée. Et il en est de même de la voix entendue, quoique Mc. ne dise pas que c'est Jésus qui l'a entendue. Les deux phénomènes pouvaient être perçus de tous ou d'un seul. Mc. n'exclut pas la perception par les assistants, tout en disant expressément que Jésus a vu la colombe, marquant ainsi du moins que la vision lui était destinée.

Calmet, après beaucoup d'autres, a cru que εἶδεν se rapportait à Jean-Baptiste; c'est expliquer Mc. par Jo. I, 32 ss. Les récits ne sont pas inconciliables en fait, mais les textes ont chacun leur propre sens.

La voix vient du ciel où Dieu réside. La parole entendue rappelle Ps. II, 7 et Is. XLII, 1, mais ce n'est pas une citation. Le Ps. mentionne la filiation, mais la réfère à un événement déterminé : « Je t'engendre aujourd'hui »; Is. marque la complaisance ancienne pour Israël, mais sans parler de filiation. Mc. dit absolument : « tu es mon fils... en qui je me suis complu ». Ce qui ne veut pas dire : « ayant pris mes complaisances en toi, je te choisis pour mon fils », au sens métaphorique; mais : « tu es un fils très aimé en qui je me suis [toujours] complu ». Ὁ ἀγαπητός ne marque pas que Jésus est *primus inter pares,* mais indique cependant une tendresse spéciale; dans l'A. T. il n'y a pas grande différence entre « chéri » et « unique » (*Wellh.*).

Les critiques qui traduisent : « à partir d'aujourd'hui tu es mon fils », introduisent dans le texte la variante que certains mss. ont introduite dans Lc. III, 22 : υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (D et certains mss. de l'anc. lat., mais non pas ff[2] *corbeiensis*), d'après le Ps. II, 7. Aucune édition critique n'admettra cette addition érudite.

*
* *

Sur le baptême de Jésus. — Il règne une certaine unanimité dans la critique indépendante sur l'importance et la signification du baptême de Jésus. L'opinion courante est exprimée en deux mots par Wellh. : Le sens du baptême est de changer Jésus en Messie; il entre dans l'eau homme comme un autre, il en sort Fils de Dieu. Loisy dit : « Sans s'inquiéter de ce qu'avait pu être l'existence antérieure du Sauveur, les premiers prédicateurs chrétiens ont cru et enseigné que Jésus avait été investi de la dignité messianique, le jour de son baptême, par la venue de l'Esprit saint en lui, et par une déclaration céleste qui lui avait été signifiée à lui-même. C'est ce qui résulte encore très clairement du récit de Marc, où la vision et les paroles sont pour Jésus seul » (I, 407).

C'est, d'après Loisy, ce qu'entendait Pierre quand il prêchait (Act. x, 38) Jésus de Nazareth que Dieu avait oint par l'Esprit-Saint et la vertu (divine). C'est à ce moment que Jésus a « pris conscience de sa vocation » (p. 409); la colombe est « le symbole de la création spirituelle inaugurée par la consécration du Messie » (p. 410). Dans ce système donc, Jésus, simple mortel, prend conscience au baptême de sa vocation messianique; il est sacré Fils de Dieu, ce qui est synonyme de Messie : voilà ce qu'enseignait encore Marc. D'ailleurs on ne se prononce pas sur la vision. Jésus était-il visionnaire, a-t-il réellement cru voir les cieux ouverts et la colombe en descendre, ou bien la vision est-elle une création des premiers chrétiens pour rendre sensible le fait psychique? on laisse la question en suspens. Cette manière de comprendre le baptême est évidemment contraire au dogme catholique en ce qu'elle nie la divinité de Jésus. Mais, lors même qu'on confesse cette divinité en suite de l'union hypostatique, il reste cette difficulté : Pourquoi Marc insiste-t-il sur la descente du Saint-Esprit qui semble, à ce moment, prendre possession de Jésus, et qui, en effet, le pousse dans le désert? Les exégètes catholiques ne se sont point préoccupés de cette difficulté. Comme, dans Mt., la parole est adressée aux témoins, et comme, dans Lc., l'assistance semble voir, — sans parler de Jo., — on a traité le baptême en fusionnant les divers éléments. De cette manière c'est une manifestation de Jésus, un hommage qui lui est rendu et qui s'adresse moins à lui qu'au peuple. La colombe ne descend sur lui que pour faire constater qu'il était rempli de l'Esprit, et la voix du Père atteste qu'il est son Fils depuis toujours. Mais M. Loisy a soin de nous dire que « la vision, selon la tradition primitive, est pour Jésus, et n'a même sa raison d'être que par rapport à lui, tandis que, selon la tradition postérieure, elle n'avait plus de signification que pour les assistants » (p. 411). D'ailleurs nous ne pouvons pas négliger le texte de Mc. Il faut donc examiner : 1° si vraiment Mc. a le sens qu'on lui prête; 2° s'il est vraiment primitif par rapport aux autres.

En lisant Mc., on ne peut se soustraire à l'impression qu'il se passe quelque chose de nouveau : l'Esprit-Saint descend sur Jésus. De plus toute la scène a une grande solennité : c'est bien l'inauguration de la carrière active de Jésus. Est-ce à dire qu'il devient ce qu'il n'était pas, Fils de Dieu ou Messie?

Notons d'abord que rien ne nous autorise à prendre ces termes l'un pour l'autre. Dans tout l'épisode il n'est point question du Messie, et rien ne prouve que l'onction dont parle s. Pierre (Act. x, 38) se rapporte à ce moment. Nous n'assistons pas à une investiture messianique, qui conférerait une dignité nouvelle, mais tout au plus à un acte qui remplace cette investiture. Au lieu d'une onction, conférée par exemple au Messie par Élie, comme l'attendait la tradition juive, il y a la descente de l'Esprit et

la constatation de la Filiation divine. Jésus n'est pas plus constitué Fils de Dieu au baptême qu'à la transfiguration (IX, 7). Le rapport de Jésus avec Dieu est indiqué par une déclaration qui ne suppose aucun changement dans la personne, et par la descente de l'Esprit qui indique au contraire quelque chose de nouveau. Mais la nouveauté est-elle intrinsèque à Jésus, ou est-ce seulement le point de départ de son action? Saint Augustin qui entendait le don de l'Esprit de la grâce intérieure ne pouvait admettre aucun changement en Jésus : *Absurdissimum est enim ut credamus eum cum jam triginta esset annorum,* (*ejus enim ætatis a Joanne baptizatus est* [Luc. III, 21-23]) *accepisse Spiritum sanctum; sed venisse illum ad baptisma, sicut sine ullo omnino peccato, ita non sine Spiritu sancto* (*De Trin.* XV, 26). Et cela est de toute évidence. Mais quand saint Augustin en conclut que la descente du Saint-Esprit n'est ici qu'une figure de ce qui se passe pour les baptisés, il ne tient pas assez compte du sens littéral de Mc. En réalité la descente de l'Esprit de Dieu dans l'A. T. ne signifie pas la grâce sanctifiante, mais une impulsion spéciale pour une œuvre donnée. C'est ainsi qu'Othoniël (Jud. III, 10), Gédéon (Jud. VI, 34), Jephté (Jud. XI, 29), Samson (Jud. XIII, 25), ont été mus par l'Esprit de Dieu pour des actes de courage, Beseleël (Ex. XXXI, 3; XXXV, 31) pour construire le tabernacle, Balaam (Num. XXIV, 2) et Saül (I Sam. X, 6, 10; cf. I Sam. XIX, 20. 23) pour prophétiser. Le roi de l'avenir devait recevoir l'Esprit de Dieu en grande abondance pour gouverner (Is. XI, 2 ss.), et aussi le serviteur de Iahvé, comme une conséquence de la complaisance que Dieu avait en lui (Is. XLII, 1), afin de répandre le droit parmi les nations. Il en est de même dans Mc., où l'esprit va pousser Jésus dans le désert, au moment marqué pour la prédication. En même temps Jésus reçoit l'assurance de l'amour du Père. Il n'y a rien là qui répugne à la théologie. Saint Thomas admet très bien que Jésus a pu avoir une vision sensible, ou même une vision imaginative ou intellectuelle (III[a] pars, qu. XXXIX, a. 5). D'autre part il est certain que comme homme il suivait les inspirations de l'Esprit-Saint. Le récit de Mc. signifie donc que la mission de Jésus vient de Dieu et qu'il la commencera sous son impulsion et assuré de son secours.

Il y a d'ailleurs quelque chose de plus dans le récit de Mc., et c'est ce qui a surtout frappé les Pères. Jean a annoncé que celui qui vient baptisera par l'Esprit. Et cependant Jésus, au lieu de se présenter pour donner un baptême plus efficace, reçoit le baptême de Jean. C'est que la mission de Jésus commence aussitôt que celle de Jean a été accomplie en sa personne. Ce n'est pas grâce à Jean que Jésus a reçu l'Esprit, car déjà le rite était terminé, mais c'est aussitôt après, avant même qu'il soit sorti de l'eau. Mc. est un chrétien qui connaît le baptême chrétien. Lorsque, au baptême de Jésus, il met en scène l'Esprit, et le Père avec le Fils, l'allusion à la Trinité est évidente. C'est donc au baptême de Jésus

que le baptême chrétien a pris naissance, et c'est l'arrivée du « plus fort » que Jean qui lui a donné sa vertu.

Le symbolisme de la colombe ne peut que fortifier cette impression. La colombe a été expliquée de bien des manières. Dans Mt. x, 16, la colombe représente la simplicité. Dans l'histoire du déluge, elle représentait la réconciliation et la paix (Gen. VIII, 8. 12). Philon en aurait fait « le symbole de la sagesse divine et du Logos » (*Loisy*, I, 410, d'après *Holtz.*, p. 44); en réalité Philon oppose la tourterelle, type de la sagesse divine, et la colombe, type de la sagesse humaine (*Quis rer. div. hæres*, Mangey, p. 490; Wendland, 126). Les livres sibyllins (VI, 6; VII, 82) cités par Holtz. (p. 45) ne sont que des réminiscences chrétiennes. La tradition rabbinique appliquait à Israël ce qui est dit de la colombe (Ps. LV, 7 et LXVIII, 14), parce que la colombe échappe à ses ennemis par un vol infatigable. Aucune de ces idées ne cadre avec notre passage. Mais la tradition rabbinique en vint aussi à comparer à une colombe l'Esprit qui planait sur les eaux : « Comme cette colombe qui plane sur ses petits et tantôt les touche, tantôt ne les touche pas » (*b. Khag.* 15[a]). Il est probable que ce symbolisme existait déjà au temps de Jésus. L'Esprit-Saint est donc envisagé ici comme fécondateur. Or ce symbolisme devait être encore lié au texte qui lui avait donné naissance. La création nouvelle n'est pas dans la personne de Jésus. De même que l'Esprit-Saint planait sur les eaux primordiales ainsi qu'une colombe, l'Esprit descend en forme de colombe quand Jésus n'a pas encore quitté les eaux; c'est aussi sur elles qu'agira l'Esprit-Saint, pour leur donner une vertu nouvelle.

De cette façon, le baptême est à la fois le début de la mission de Jésus et celui du christianisme. Si le second point a touché davantage les Pères, Mc. semble s'être attaché surtout au premier.

L'appel de Dieu s'adresse à Jésus, il doit lui être communiqué tout d'abord, et, dans la perspective de Mc., à lui seul. C'est lui que sa mission regarde, il se manifestera peu à peu. Mc. ne nie pas que Jean ait compris qu'il se passait quelque chose de mystérieux, et il serait assez naturel qu'il ait reconnu la présence du fort qu'il avait annoncé; mais les impressions du Baptiste non plus que ses prédications personnelles ne rentrent pas dans son plan. Aussitôt que Jésus a paru, le Précurseur s'efface.

Ce n'est point tout à fait ainsi que la scène est présentée, non seulement dans saint Jean, mais encore dans Mt. et Lc. Dans Mt. (III, 17), la voix du ciel s'adresse à tout le monde : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ». Dans Lc. (III, 21-22) la scène est conçue d'une façon si générale, qu'il semble que les assistants ont tout vu et tout entendu. Dans ces conditions on pourrait parler plus justement de consécration et d'investiture messianique, ou plutôt d'une manifestation divine qui remplacerait pour Jésus l'investiture messianique attendue par le peuple.

Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que Mc. contient seul la tradition

primitive, celle d'une révélation faite à Jésus seul? M. Loisy outre la divergence à ce point que la vision, selon la tradition primitive, n'a de raison d'être que par rapport à Jésus, tandis que, selon la tradition postérieure, elle n'avait plus de signification que pour les assistants. C'est introduire une incompatibilité non moins forcée que certaines harmonisations. La même vision a pu être montrée à Jésus et aux personnes présentes, avec une signification spéciale pour Jésus et spéciale pour les assistants. Cela se comprend le plus naturellement du monde : Jésus reçoit l'appel de Dieu, et en même temps Dieu l'autorise par des signes extérieurs.

Il serait au contraire très étrange que la tradition primitive se soit intéressée au développement de la conscience filiale en Jésus. Les critiques sont ici dupes de leurs analyses. Voulant à tout prix ramener les faits à un cours purement humain, ils supposent à l'origine des récits une simple inspiration de Jésus touchant sa carrière, et ils attribuent les mêmes préoccupations à la tradition primitive; elle aurait seulement donné à l'évolution psychologique de Jésus l'aspect d'une théophanie très matérielle.

Mais précisément cette théophanie très matérielle se trouve déjà dans Mc., et le caractère objectif de la vision et de la voix entendue indique déjà dans son récit que les assistants pouvaient la percevoir. Il ne sert à rien de dire « que la distinction du subjectif et de l'objectif existe à peine pour les esprits sans culture » (*Loisy*, I, 409). On le dit des sauvages, mais il s'agit de Juifs habitués à lire dans la Bible les communications constantes de Dieu à ses prophètes; or les visions sensibles y sont relativement rares. La tradition n'avait donc aucune raison de les ajouter ici, si le phénomène avait été purement intime. On ne peut donc prouver que dans la tradition primitive, Jésus ait été le seul témoin de la scène. Si Mc. se place seulement au point de vue de Jésus dans la vision des cieux ouverts, c'est qu'il est plus particulièrement préoccupé du secret « messianique ».

Avec la manifestation publique, il est encore plus évident que la personnalité de Jésus n'est pas constituée, mais seulement révélée au baptême. Et cela répondait d'ailleurs à la tradition sur le Messie. Ou le Messie était déjà un être transcendant qui devait se manifester avec gloire, ou c'était un fils de David que Dieu devait manifester comme Messie, normalement par l'onction royale qui lui serait conférée par Élie. Dans ce second cas on eût pu dire qu'il était devenu Messie par l'onction. Le baptême de Jean, donné à tout le monde, ne pouvait avoir un tel effet. L'intervention divine au baptême ne change donc rien en Jésus. Elle l'investit de sa mission, mais d'une mission qu'on verra distincte de ce que l'on attendait du Messie. Jésus rempli de l'Esprit-Saint, et proclamé Fils de Dieu, va commencer son œuvre.

[12] Et aussitôt l'Esprit le poussait au désert. [13] Et il était dans le désert pendant quarante jours, tenté par Satan, et il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient.

Ainsi l'opinion libérale, qui ne peut déduire même de Mc. une transformation dans la personnalité de Jésus, peut encore moins affirmer que la tradition primitive y était favorable.

Fidèles à leurs préjugés, les rationalistes n'admettront pas la réalité des apparitions surnaturelles; ce n'est point le lieu de discuter cette question; il suffit à l'exégèse d'établir qu'on ne saurait discerner un état de la conscience chrétienne d'après lequel Jésus entré dans le Jourdain pur homme en serait sorti Fils de Dieu.

12-13. La retraite dans le désert (cf. Mt. iv, 1-11; Lc. iv, 1-13).

12-13) L'Esprit qui venait de descendre sur Jésus le pousse dans le désert. Jésus y est tenté par Satan, mais servi par les anges, ayant pour toute société les bêtes. D'après le texte il est clair que ces différents phénomènes se sont échelonnés pendant l'espace de quarante jours. Il est permis, avec S. Thomas, IIIa pars, qu. xli, a. 3, de supposer que les tentations de Mc. ont précédé celles de Mt. et de Lc., mais non pas de dire avec Knab. que les tentations de Mc. n'ont eu lieu qu'à la fin, comme dans Mt. et Lc.

Cette harmonisation forcée s'appuie sur la *Vg.* qui a ajouté *et* avant *tentabatur,* précisément pour harmoniser et sans appui sérieux dans le grec et les *verss.* non latines. Quelques modernes pensent que Mc. avait sous les yeux la source de Mt. et de Lc., et qu'il l'a résumée. On ne donne aucune raison sérieuse, d'autant que Mc. ajoute le trait des bêtes. Le plus probable est donc que, connaissant par la tradition la tentation de Jésus, il l'a présentée dans ce raccourci qui ne contredit évidemment pas les autres, puisqu'il n'a pas l'intention d'entrer dans le détail. Entre Satan, l'adversaire, et les anges, serviteurs, que font les bêtes? Se montrent-elles hostiles, ou soumises? Le plus simple est de les laisser dans leur rôle, aussi bien que Satan et les anges, tantôt hostiles, tantôt indifférentes; ce pouvaient être des chacals, des renards, des loups, des gazelles, et peut-être des lions, sans parler des bêtes moins grosses. La pensée de Mc. est tout autre que celle de II Macc. v, 27 : Judas Macchabée, obligé de se réfugier dans les montagnes, y vivait avec ses compagnons à la manière des bêtes, mangeant des herbes pour ne point se contaminer (c'est aussi ce que soutient le R. P. Joseph Huby dans les *Recherches de science religieuse,* I, 66 s.).

Jésus, loin de la société des hommes, dans une solitude que trouble seulement le passage de quelque animal sauvage, est placé pendant quarante jours — comme Moïse — en contact avec le monde des esprits. Satan le tente, évidemment pour le faire déchoir de son rang et le détourner de sa mission; les anges le servent par toutes sortes de bons offices. Mc. n'a pas cru nécessaire de dire que Jésus sortit vainqueur de la lutte. Que pouvait Satan contre Lui?

[14] Et après que Jean eut été livré, Jésus se rendit en Galilée, proclamant l'évangile de Dieu [15] et disant : « Le temps est accompli, et le règne de Dieu est proche : faites pénitence, et croyez à l'évangile. »

Au v. 13, après *quadraginta diebus*, la *Vg.* ajoute : *et quadraginta noctibus*. C'est une glose d'après Mt. IV, 2; Mt. qui parlait de jeûne devait mentionner les nuits pour indiquer que le jeûne n'a pas été interrompu; mais Mc. ne parle pas du jeûne. La même *Vg.* ajoute *et* devant *tentabatur* avec D et *anc. latt.*

14-15. Le thème de la prédication de Jésus (Mt. IV, 12-17; Lc. IV, 14-15).

15) Παραδοθῆναι est une expression très vague. Elle pourrait signifier être livré au bourreau (cf. Rom. IV, 25), ou être mis en prison (Act. VIII, 3; XXII, 4); mais le plus simple est de s'en tenir à la valeur propre du terme : Jean fut livré, c'est-à-dire à ses ennemis, dans le cas particulier à Hérode Antipas, qui mit la main sur lui (VI, 17). Il n'est pas nécessaire de supposer une trahison formelle; dans l'A. T. le verbe est souvent employé en parlant de Dieu, qui livre, en ce sens qu'il abandonne; il ne signifie pas beaucoup plus que tomber entre les mains de ses ennemis; on dit de même en français être livré à la justice, pour dire que la police a mis la main sur quelqu'un.

Jésus vient en Galilée, ou plutôt, d'après I, 9, il y retourne. Il vint en prêchant, et non pas pour y prêcher. La prédication n'est pas réservée exclusivement à la Galilée.

Aussitôt que Jésus est en route, il annonce l'évangile de Dieu. Le thème n'est plus le baptême de pénitence, mais la bonne nouvelle du salut accordé par Dieu. εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ne peut plus s'entendre comme gén. objectif, à la différence du v. 1, car l'avènement de Jésus était une nouveauté dans l'histoire, tandis qu'on ne peut guère apporter la bonne nouvelle qui a Dieu pour objet. Il s'agit donc plutôt ici de la bonne nouvelle donnée au nom de Dieu, et contenant ce qu'il se propose de faire. C'est le sens dans S. Paul (Rom. I, 1; XV, 16; II Cor. XI, 7; I Th. II, 2. 8. 9), et dans I Pet. IV, 17.

Avec la leçon de la Vg. qui ajoute *regni* le gén. est objectif (cf. Mt. IV, 23); on peut annoncer le règne de Dieu comme la grâce de Dieu (Actes XX, 24) ou sa gloire (I Tim. I, 11); mais les meilleurs mss. sont pour l'omission du règne et la leçon courte est d'autant plus probable qu'elle est expliquée au v. 15.

15) ὅτι pour introduire le discours direct, ou *recitativum*. Καιρός signifie circonstance favorable, moment, époque, mais aussi juste mesure; c'est ce qui explique la métaphore de Mc. : le temps est révolu, la mesure est pleine; il n'y a plus rien à ajouter au temps avant l'avènement attendu (cf. Gal. IV, 4). Le règne de Dieu ἤγγικεν. Ce terme est d'autant plus important qu'il se trouve Mt. IV, 17; X, 7 et Lc. X, 9. 11; XXI, 31. On ne peut douter qu'il ait été prononcé par Jésus dans un équivalent araméen. Il est vraisemblable que ce mot est מטא, employé dans Daniel (IV, 8 et 21), et traduit tantôt par ἤγγιζεν tantôt par ἔφθασεν. Il est même probable (J. Weiss, *Reich Gottes*, p. 70 ss.) que

le même mot araméen est aussi dans l'Évangile à l'origine des deux expressions (Lc. x, 9 comparé à Mt. xii, 28). Le terme קרבא préféré par Dalman (*Worte*, p. 87) devait rendre dans les Targums l'expectative prophétique, mais serait contraire à la pensée de Mc. Il est clair que, par le baptême de Jésus, le temps nouveau annoncé par Jean-Baptiste est arrivé. La mesure du temps précédent est pleine, l'autre temps s'est approché pour se souder à l'ancien, car on ne peut vraiment pas concevoir d'intervalle entre les deux périodes. J. Weiss (*l. l.*) remarque d'ailleurs très bien que quand on est en présence d'un événement qui se produit avec une certitude infaillible, comme l'arrivée du printemps, et qui d'ailleurs n'arrive pas d'un seul coup, mais comme par degrés, on dit, selon l'impression du moment : le printemps est arrivé ou le printemps arrive. De toute façon, pour saisir la pensée de Mc., écho fidèle de la parole de Jésus, il faut tenir compte du mode employé qui est le parfait. Le *syrsin.* aussi bien que *pes.* ont employé le verbe מטא, qui doit se traduire « est arrivé » et non pas *appropinquavit* (*Gw.*).

Le règne de Dieu est le temps du salut où Dieu doit régner plus complètement que par le passé (cf. Lagrange, *Le Messianisme*, p. 148-157). Ce règne est de sa nature éternel, mais il sera comme inauguré par le salut accordé par Dieu. On comprend, d'après cette donnée, comment le règne est à la fois présent et futur. Il est approché, puisque Dieu a commencé son œuvre par le baptême de l'Esprit; on pourra en parler comme d'un temps à venir tant qu'il n'aura pas été reconnu par les hommes, et accepté par eux comme un bienfait. M. Loisy a dit très bien : « la pénitence qu'il prêche est moins une préparation qu'une introduction au royaume; car le royaume est si près qu'on y touche, et, croyant à la « bonne nouvelle », à l'annonce du royaume, on est déjà, en quelque façon, dans la réalité de ce royaume » (I, 434).

Mais si on entre déjà dans le royaume par la pénitence, à plus forte raison par la foi.

πιστεύειν ἔν τινι ne se trouve qu'ici (Jo. iii, 15 et Eph. i, 13 sont des cas différents). Weiss prend πιστεύετε absolument : « croyez (au Messie), par le moyen de l'Évangile », διὰ τοῦ εὐαγγελίου (*Theoph.*). Mais c'est plutôt une imitation de האמין ב, qui se dit non seulement des personnes, mais des paroles, Ps. cvi (cv), 12 : καὶ ἐπίστευσαν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ (Ps. lxxviii, 32 et cxix, 66 le grec a, plus correctement, le datif).

La leçon de *syrsin.* « son » Évangile, se recommande à cause du parallélisme plus parfait avec le règne de Dieu; on n'ose l'adopter, car elle est isolée.

J. Weiss (*Reich*... 69 et *Das älteste*... 31) trouve le texte de Mc. secondaire par rapport à Mt. iv, 17 : « faites pénitence, car le règne des cieux est proche ». Il est certain que la formule de Mt. est plus nerveuse, mais si l'on entend bien la formule de Mc., il n'y a pas de raisons de la juger secondaire.

La plénitude des temps est exprimée d'une façon moins abstraite que dans Gal. iv, 4. De plus, on ne peut concéder à J. Weiss que demander la foi affaiblisse l'annonce du règne. Il est au contraire tout naturel que Jésus ait exigé qu'on le crût.

S'il y avait « croyez et repentez-vous », on n'aurait aucune objection. Jésus aurait exigé d'abord la foi, parce que, si on ne l'avait pas cru, on n'aurait pas changé de vie, de même que ceux qui ont refusé au temps de Noé de croire à la

16 Et longeant la mer de Galilée, il vit Simon, et André, le frère de Simon, qui jetaient le filet dans la mer, car ils étaient pêcheurs.

17 Et Jésus leur dit : « Venez à ma suite, et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. » 18 Et aussitôt laissant là les filets ils le suivirent.

19 Et s'étant avancé un peu, il vit Jacques, fils de Zébédée, et

proximité du déluge (I Pet. III, 20). Mais dans Mc. la pénitence précède la foi à l'Évangile et en quelque sorte y dispose. La foi à la bonne nouvelle du salut fait entrer dans les desseins de Dieu.

On trouve les mots « croyez à l'Évangile » plus naturels dans la bouche d'un catéchiste que dans celle de Jésus, car l'Évangile est ainsi déjà connu. Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas regardé l'annonce du règne de Dieu comme une bonne nouvelle, εὐαγγέλιον dans son sens primitif (cf. v. 1)? Au surplus, la nuance peut être de Mc., mais le parallélisme très accentué est en faveur de l'authenticité même de la forme : le temps accompli, condition négative à laquelle répond la pénitence; le règne approche, condition positive à laquelle il faut adhérer par la foi. La foi est exigée par le prophète qui annonce une grande épreuve de la part de Dieu (Is. VII, 9; Jonas III, 1 ss.).

On comprend d'ailleurs que Mc. se soit servi d'une formule relativement complexe, car c'est comme le programme de la prédication de Jésus. Wellh. note bien que Jésus n'allait pas répétant toujours la même formule stéréotypée; il enseignait suivant les circonstances.

16-20. Vocation des quatre premiers disciples (Mt. IV, 18-22).

16) παράγων dans le sens de longer. Dans la perspective de Mc., Jésus semble remonter le Jourdain et longer ensuite le lac du sud au nord. — Le mot de mer de Galilée pour ce petit lac est une tournure d'origine hébraïque. — Σίμων est un nom de frappe grecque (camard) qui a supplanté Συμεών qui était la transcription de l'héb. שמעון; 'Ανδρέας est un nom grec. — ἀμφιβάλλοντας d'après *Weiss, Holtz.* etc. « jeter les filets des deux côtés de la barque ».

En réalité les pêcheurs de Galilée se servent d'un grand filet rectangulaire, nommé *chabakah,* qu'ils enroulent autour du bras. Saisissant alors la partie garnie de plomb qui est demeurée pendante, ils déroulent vivement le filet et le lancent en cercle; ce doit être le sens de ἀμφιβάλλω (Hab. I, 17), sans complément dans Mc., comme οἱ ἀμφιβολεῖς dans Is. XIX, 8 qui paraît expliqué par οἱ βάλλοντες σαγήνας (cf. Masterman, *The fisheries of Galilee,* PEF., *Quart. Stat.* 1908, p. 40 ss.). — Jusqu'à présent on a préféré ἁλεεῖς à ἁλιεῖς, censée lecture postérieure. Le ε s'expliquerait comme dissimilation à cause de la prononciation εις = ις. Cependant au temps des Ptolémées on trouve toujours la forme en ι (*Mayser,* p. 82).

17) Δεῦτε pour δεῦρο ἴτε. — ποιεῖν avec l'inf., cf. Lc. V, 34 ss.

19) 'Ιάκωβ = יַעֲקֹב; 'Ιωάνης = יוֹחָנָן; Ζεβεδαῖος = זַבְדִּי, nom qui peut être hébreu ou araméen. — ὀλίγον, pour la distance, encore Lc. V, 3. — ἐν τῷ πλοίῳ,

Jean son frère, qui se trouvaient eux aussi dans une barque, raccommodant les filets. [20] Et aussitôt il les appela. Et laissant là Zébédée leur père dans la barque avec les mercenaires, ils allèrent à sa suite.

l'article à la manière de l'hébreu pour indiquer un objet naturellement en situation (Kautzsch, *Heb. Gram.* § 126, 4); mais le même usage existait en grec classique. Ils sont, eux aussi, en barque. Ceux qui jetaient le filet y étaient normalement, mais on eût pu raccommoder les filets sur le rivage. — καταρτίζειν, « arranger », plus probablement « raccommoder », comme ont compris les verss., que « mettre en ordre ».

20) εὐθύς, d'après Weiss : « sans donner le motif de l'appel », ce que Jésus avait fait dans le premier cas. Mais plutôt : aussitôt qu'il les vit, sans hésiter, et comme sûr de son fait. D'ailleurs ce mot est presque de style dans Mc. — Zébédée reste avec les mercenaires. Quelques-uns disent : donc il n'était pas seul, et ce détail montre que ses fils ont pu le quitter sans manquer à la piété filiale; une certaine aisance régnait dans la famille, puisqu'on avait des serviteurs. Mais mercenaire ou salarié n'est pas synonyme de serviteur. Le mot marque un service rendu uniquement pour de l'argent; le contraste est dur avec les fils. De plus il indiquerait plutôt que Zébédée n'avait pas de serviteurs de famille; il a engagé les premiers venus pour la pêche, moyennant un salaire. Mc. avait donc bien l'intention de faire ressortir l'obéissance des fils, obéissance plus rude que celle de Simon et d'André qui n'avaient abandonné que leurs filets.

*
* *

Toute cette péricope est caractéristique du style de Mc. Il raconte à mesure qu'il voit. Il n'a pas dit que Simon et André étaient dans une barque, mais il le supposait, et il ajoute que les autres étaient aussi dans une barque. Le terme employé pour pêcher est un terme technique qui est censé connu, et que peu de personnes devaient comprendre en dehors des pêcheurs de Galilée; aussi Mt. a-t-il dû compléter l'expression.

On voit donc Jésus, dès le début de sa prédication, s'assurer le concours de quelques disciples. Ce n'est pas seulement pour leur confier sa doctrine, c'est pour en faire des coopérateurs. D'un terme imagé, qui porte en lui-même sa garantie d'authenticité, il appelle des pêcheurs pour en faire des pêcheurs d'hommes. Il y faudra une formation : je vous ferai *devenir* des pêcheurs d'hommes. Dans la pensée de Mc. cette pêche devait être postérieure à la mort de Jésus. Jésus lui-même ne s'explique pas sur ce point. Il ne dit pas si la pêche aura lieu avant ou après l'arrivée du règne de Dieu, mais il marque du moins que les hommes seront ame-

21 Et ils se rendent à Capharnaüm; et aussitôt, le jour du sabbat,

nés par d'autres hommes au point où Dieu les veut. Tout l'épisode est inintelligible si l'on ne suppose pas que Jésus peut mettre en mouvement les volontés, car il n'a rien dit ni rien fait qui lui donnât de l'autorité sur ces pauvres gens. Il les appelle, cela suffit; ils obéissent. Leur bonne volonté répond à l'appel. D'après Jo. les choses s'expliquent mieux. C'est peut-être un de ces cas où l'on reprochait à Mc., comme dit Papias, de n'avoir pas bien suivi l'ordre des faits.

21-28. Jésus dans la synagogue de Capharnaüm (Mt. vii, 28-29; Lc. iv, 31-37). On a depuis longtemps mis dans son cadre le tableau que Mc. a esquissé ici. En Palestine, et partout dans l'empire, les Juifs avaient des synagogues dans les moindres villes. On s'y réunissait surtout le samedi, pour y entendre la lecture de la Loi. L'usage s'était établi que le président de la synagogue ou une personne invitée par lui expliquât pour le public le texte sacré. On ne sait à quand remonte cet usage. Il est constaté par Philon : τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοίς, καὶ καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας (*Fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, vii, 13). Dans ce texte Philon semble faire allusion surtout à la *halaka*, exposée par un prêtre ou par un ancien; ailleurs c'est un des plus expérimentés qui expose la morale la plus utile à la perfection : Ἀναστὰς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὑφηγεῖται τἄριστα καὶ συνοίσοντα οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον (*De septenario*, c. 6). On ne doit donc pas regarder ces prédications comme une simple paraphrase de la loi. D'après Zunz (*Die gottesdienstliche Vorträge der Juden,* p. 346), elles comprenaient tout ce qui se rattachait au midrach, exégèse littérale ou allégorique, insistance sur l'observation de la Loi, exposition de cas pratiques, sentences morales, règles de vie en forme de paraboles, paroles de consolation et d'espérance. Le thème était donc varié, mais la méthode était toujours la même. On s'autorisait soit de l'Écriture, soit de la tradition naissante; il eût été inouï que quelqu'un mît en avant son autorité personnelle. C'est précisément sur ce point que Mc. constate la différence entre l'enseignement des scribes et celui de Jésus. Il y avait peut-être une autre différence, plus extérieure, mais moins profonde. Si nous en croyons la tradition postérieure, le prédicateur, assis, communiquait sa pensée à un interprète qui se tenait debout et la transmettait au peuple à haute voix (*Zunz, loc. laud.*). Il ne semble pas que jamais Jésus se soit servi de cet intermédiaire. Les réunions se prolongeaient fort tard. Peut-être Philon, dans le texte cité plus haut, fait-il allusion à une réunion fixée à la veille du sabbat. Schürer (*Geschichte*... II, p. 536) l'entend de la seconde réunion du samedi.

21) Jésus et ses nouveaux disciples entrent à Capharnaüm. D'après la perspective de Mc., on pourrait croire que Jésus, ayant appelé les quatre pêcheurs un jour ouvrable, par exemple le vendredi matin, car la pêche a lieu ordinairement de très bonne heure, se rendit à Capharnaüm; dès le lendemain, εὐθύς, il était dans la synagogue. Mais le texte n'oblige pas à croire que tout s'est passé si vite. Lc. marque le retour de Jésus à Nazareth après le baptême,

entrant dans la synagogue, il enseignait. 22 Et ils étaient étonnés de sa doctrine; car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme les scribes. 23 Et aussitôt, il y avait dans leur syna-

puis son séjour à Capharnaüm, après quoi il rejoint Mc. (Lc. IV, 31-37). Dans Mc. εὐθύς peut signifier dès le premier sabbat (*Holtz.*, *Wellh.*), quel que soit le moment où Jésus est venu en ce lieu. D'ailleurs Capharnaüm était sur le bord de la mer. *Tell Hum* doit représenter l'ancien emplacement, avec les ruines d'une synagogue, découverte par les Pères Franciscains et étudiée par MM. Thiersch, Kohl et Watzinger. Ce n'est pas celle où est entré Jésus, car elle est très probablement du IIIe siècle; mais elle a peut-être remplacé au même endroit une synagogue plus ancienne.

τοῖς σάββασιν dans Mc. semble indiquer un seul sabbat; τὰ σάββατα est pris dans ce sens même par les auteurs profanes, à l'exemple de certains noms de fêtes τὰ ἐγκαίνια, ἄζυμα, γενέσια, à l'imitation du plus grand nombre des fêtes grecques. Le plur. σάββασιν d'un sing. σάββατον, est un métaplasme de la deuxième déclinaison d'après la troisième. Le datif pour marquer le temps est classique (Lc. a ajouté ἐν).

22) ἐκπλήσσομαι dans Mc. I, 22; VI, 2; VII, 37; X, 26; XI, 18. L'usage parallèle qu'en font Mt. VII, 28; XIII, 54; XIX, 25 (et de plus XXII, 33) et Lc. IV, 32 (et de plus II, 48 et IX, 43) n'est pas en soi une preuve que Mc. est leur source, mais, si ce fait est admis pour d'autres raisons, on reconnaît ici un terme favori de Mc. qui marque bien l'étonnement, la stupeur causée par l'apparition surnaturelle de Jésus. Ce qui étonne c'est que Jésus enseigne ὡς ἐξουσίαν ἔχων, comme quelqu'un qui est maître du sujet, qui ne se contente pas de déduire son enseignement de principes empruntés soit à l'Écriture, soit à la tradition, comme les Scribes, mais qui a le droit de trancher les questions par son autorité propre. C'est en quelque manière déjà l'opposition de l'esprit et de la lettre. Loisy : « Il parlait « comme ayant pouvoir », avec l'assurance que lui donnait sa mission, et la force conquérante d'une éloquence qui jaillissait du cœur. Rien ne ressemblait moins que cette parole vraiment inspirée, vivante et pénétrante, à l'enseignement ordinaire des scribes ou docteurs de la Loi » (I, 449).

Nous avons expliqué ces deux premiers versets, comme les modernes, de la première prédication de Jésus à Capharnaüm. Plusieurs anciens prenaient σάββασιν pour un pluriel. Les imparfaits semblent en effet indiquer que Mc. fait allusion à ce qui se passait ordinairement quand Jésus prêchait. L'opinion des anciens est donc vraie du moins en ce sens que Mc., à propos de la première prédication, a donné l'impression générale qu'elles faisaient toutes.

23) εὐθύς marque que la prédication fut aussitôt suivie d'un miracle. Il faut bien le prendre dans un sens vague, car il ne peut guère se souder à l'impf. ἦν, ni à ἀνέκραξεν après un premier verbe à un temps défini (contre *Wellh.*). La formule ἐν πνεύματι (encore V, 2; cf. V, 25 = Lc. VIII, 43) paraît sémitique; elle n'a pas seulement le sens de « avec » (*Blass*, 132). Ici la nuance serait empruntée à la nature de l'esprit. Vous êtes dans l'esprit, si l'esprit habite en vous (Rom. VIII, 9). En retournant l'expression et en disant : « un homme

gogue un homme possédé d'un esprit impur, et il vociféra [24] disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Tu es venu pour

dans lequel était un esprit impur », Mc. n'eût pas marqué aussi énergiquement que l'homme était au pouvoir de l'esprit. Aussi a-t-on pu se demander (*Wellh.*) si ce n'est pas l'esprit qui a crié, ἀνέκραξεν, et d'une façon sauvage.

24) L'expression τί ἡμῖν καὶ σοί ne veut pas dire : « qu'y a-t-il de commun entre nous et toi? » ce qui paraît être le sens chez les Grecs et chez les Latins, mais plutôt, d'après l'usage biblique reçu : « de quoi viens-tu te mêler? » Elle s'emploie en effet pour décliner une intervention inopportune ou du moins prématurée, ou une agression envers des gens qui ne font rien pour la provoquer (cf. Jud. xi, 12; II Sam. xvi, 10; xix, 22; I Reg. xvii, 18). Le démon emploie tantôt le pluriel, quand il s'agit des intérêts du clan, tantôt le singulier, quand il s'agit de sa perspicacité personnelle. *H.*, *Vg. clém.*, *WW.*, *syrsin.* dans la trad. Burkitt mettent un point d'interrogation après ὑμᾶς : « es-tu venu nous perdre? » Mais l'affirmation (avec *Ti. Nestle, Knab.* etc.) exprime mieux la rage du démon qui sait très bien à quoi s'en tenir. — ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ seulement encore Lc. iv, 34 et Jo. vi, 69 dans le N. T. Dans ces trois cas on reconnaît la dignité suréminente de Jésus, comme si l'expression était courante. Cependant « le saint de Dieu » ne nous est pas connu comme une qualification du Messie. Le Saint, c'est Dieu même, et le peuple d'Israël est saint lorsqu'il est digne d'entrer en relations avec Dieu (Dt. vii, 6; xiv, 2. 21; xxvi, 19). Dieu avait déjà ses saints, spécialement fidèles (Ps. xxxiv, 10), et la sainteté devait être l'apanage des temps messianiques (Is. iv, 3; lxii, 12); l'empire appartiendra (au peuple) des saints du Très-Haut (Dan. vii, 27). Il était facile d'en conclure que le chef de cet ordre nouveau serait le saint de Dieu par excellence, et peut-être l'expression était-elle usitée. Mais comme il n'y en a aucune trace, on peut voir ici dans la bouche du démon la révélation involontaire du caractère de Jésus : il est « le saint de Dieu », c'est-à-dire très pur et digne de son amitié, dans un degré qui n'appartient qu'à lui. La confession de Pierre (Jo. vi, 69) a, elle aussi, un caractère solennel qui marque une lumière spéciale accordée à l'Apôtre.

Le démon craint-il d'être renvoyé en enfer? peut-être, mais cela n'est pas dit. Il craint pour ses confrères comme pour lui-même, c'est-à-dire pour la domination des démons. En ce moment ils ont les mains libres sur la terre. Jésus est venu pour les perdre. Il ne s'agit donc pas de son entrée à Capharnaüm, mais de sa venue dans le monde sensible. Ce n'est évidemment pas le baptême de Jésus qui a éclairé le démon sur sa qualité de saint de Dieu. Il sait qui il est, non quel il est devenu.

C'est ici une conception toute nouvelle du rôle du Messie, et ce n'est pas sans raison qu'il n'est pas nommé le Messie, mais le saint de Dieu. D'après Is. xxiv, 22 s., les puissances célestes mauvaises devaient être enchaînées à la fin, et il était assez naturel d'attribuer ce grand acte au Fils de l'homme après le jugement (Hén. lxix, 27 et Testam. des XII patriarches, Lév. xviii, 12), mais aucun texte juif antérieur au N. T. n'avait envisagé la carrière du Messie comme une lutte contre les esprits du mal (contre Loisy). Il y a ici

nous perdre! Je sais qui tu es, le saint de Dieu! » [25] Et Jésus lui enjoignit : « Tais-toi, et sors de lui ! » [26] Alors l'esprit impur l'agita convulsivement, et sortit de lui en poussant un grand cri. [27] Et tous furent dans la stupeur, au point qu'ils se demandaient entre eux : « Qu'est cela? [voici] un enseignement nouveau donné avec autorité; et il commande aux esprits impurs, et ils lui obéis-

une belle opposition entre la Sainteté, caractère premier de Jésus, et le pouvoir des esprits impurs.

La lutte a lieu sur la terre, mais elle est entre deux pouvoirs appartenant à une autre sphère. L'esprit voit clair avant les auditeurs de Jésus, précisément parce qu'il appartient à un monde surhumain, et il exprime la situation avec une extrême énergie.

25) La supériorité de Jésus et son indignation éclatent non moins rapidement. Ἐπετίμησεν ne signifie pas *comminatus est* (Vg.), comme si Jésus avait menacé l'esprit de le punir encore davantage; ἐπιτιμάω dans le N. T. signifie « donner un ordre formel », comme quelqu'un qui n'admet pas de réplique, ou tout au plus « prendre à partie, faire des reproches, mettre à la raison ». Φιμώθητι au passif n'a pas le sens de « museler, brider »; l'expression a seulement conservé quelque chose de l'énergie du terme propre.

Wellh. cite des cas où le démon ne prononce rien d'articulé (I, 26; V, 5; IX, 26; Lc. IX, 39) et en conclut que dans la tradition primitive le premier possédé de Mc. ne poussait que des cris inintelligibles; mais quelle vraisemblance d'assimiler tous les cas?

Mc. ne donne pas ici la raison de l'ordre imposé par Jésus; d'après Weiss, Jésus veut simplement couper court à toute conversation; mais le v. 34 qui résume les cas semblables marque bien que Jésus ne veut pas que le démon dise qui il est.

26) σπαράσσω, dans Hippocr. intrans. « faire des efforts convulsifs »; ici « agiter convulsivement »; probablement d'après la langue vulgaire; se dit toujours du démon IX, 26 et Lc. IX, 39 (†). Les convulsions et le cri (φωνῆσαν, changé en κρᾶξαν par de nombreux mss. pour une sorte de pittoresque démoniaque) sont la preuve que le démon n'obéit pas sans colère : c'est le dernier effet de sa malice vaincue.

27) θαμβέομαι, propre à Mc. (X, 24. 32), marque un extrême étonnement, la stupeur, mais non pas toujours l'effroi.

La ponctuation de la Vg. *quidnam est hoc? quaenam* (WW. *quae*) *doctrina haec nova? quia in potestate...* est préférée par Hort. Knab. la préfère aussi comme plus conforme au texte de Lc. Mais Lc. n'était pas obligé de copier Mc. De fait il n'est pas revenu sur la doctrine. Dans Lc. les gens s'étonnent d'abord de l'enseignement (IV, 32), puis du miracle (IV, 36). Dans Mc. il y a une récapitulation : l'enseignement nouveau, avec autorité, et le pouvoir de chasser les démons; κατ' ἐξουσίαν n'ajouterait rien à la seconde partie, puisqu'il y est dit que les démons obéissent; il est nécessaire pour qualifier l'enseignement en rappelant l'impression déjà énoncée, v. 22. En effet, il ne s'agit

sent! » [28] Et sa renommée se répandit aussitôt de tous côtés dans tous les environs de la Galilée.

[29] Et aussitôt en sortant de la synagogue ils vinrent à la maison de Simon et d'André, avec Jacques et Jean. [30] Or la belle-mère de Simon était couchée avec la fièvre, et aussitôt ils lui parlent d'elle.

pas de doctrine nouvelle, ni même de *doctrine*, ce n'est pas le sens de διδαχή, mais d'un mode d'enseignement nouveau par le ton d'autorité. Les gens mettant en contact ce double phénomène, de l'autorité dans l'enseignement, et sur les démons, ils durent conclure que le pouvoir sur les démons justifiait le ton de la doctrine.

28) Ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ gén. obj. comme Nah. I, 12; Jer. VI, 24; XXVII (L), 43; XLIV (XXXVII), 5; c'est une tournure plutôt sémitique.

Dans Plat. 274 c ἀκοὴ... τῶν προτέρων signifie une tradition des anciens, ce qu'on tient des anciens (contre *Schanz*). C'est pour avoir une tournure plus grecque que Lc. a écrit ἦχος περὶ αὐτοῦ. Πανταχοῦ avec mouvement, pour πανταχοῖ (cependant peut-être déjà πανταχοῦ est-il attique dans ce sens).

ἡ περίχωρος (sous-ent. γῆ) signifie seulement « pays limitrophe » dans le grec littéraire, comme d'ailleurs l'exige l'étym. Cependant Schanz, Holtz., Weiss, Knab. l'entendent de la région (des environs de Capharnaüm) comprise dans la Galilée. C'est ce qu'ont compris les verss. latt. *regio*, et *syr.* « contrée, pays ».

Dans ce cas il faudrait dire nettement que περίχωρος a pris ce sens dans la langue vulgaire (cf. Mt. XIV, 35). Mais comme Mt. IV, 24 parle de la Syrie, Mc. a très bien pu avoir en vue le même horizon; il ne parle pas de la Galilée, cela allait de soi.

29-31. GUÉRISON DE LA BELLE-MÈRE DE SIMON (Mt. VIII, 14-15; Lc. IV, 38-39).

29) Εὐθύς séparé du verbe défini par le participe, comme I, 10, s'applique aussi à ce verbe. La maison est à Simon et à André; ils habitaient donc à Capharnaüm. Les mœurs orientales admettaient plus facilement cette cohabitation; elles exigeaient que les deux frères, ayant fait la connaissance de Jésus, le priassent de venir prendre son repas dans leur demeure. Jacques et Jean suivent, car on n'eût pu, sans une grave impolitesse, restreindre l'invitation. Désormais les disciples ne quitteront plus leur maître.

30) La belle-mère de Simon ne paraît pas; c'est sans doute qu'elle était dans l'appartement des femmes, où la fièvre l'obligeait à rester étendue. Les deux frères qui sont chez eux sont ceux qui prennent la parole. Comme Jésus n'a point encore fait de guérisons, il est plus vraisemblable que s'ils parlent de la malade, c'est pour l'excuser de ne pas paraître (*Weiss, Holtz.*); ou plus naturellement pour exprimer leur peine et leur souci; peut-être aussi avec une espérance qu'ils osent à peine s'avouer à eux-mêmes (*Loisy*). Mc. marque seulement de la fièvre; on ne peut donc savoir s'il s'agit d'une longue maladie, ou d'un accès.

31 Et s'approchant il la fit lever en lui prenant la main; et la fièvre la quitta, et elle les servait.

32 Et le soir venu, lorsque le soleil se fut couché, on lui porta tous ceux qui étaient malades et les possédés du démon; 33 et toute la ville était rassemblée devant la porte. 34 Et il en guérit beaucoup qui étaient affligés de diverses maladies, et il chassa beaucoup de démons, et il ne laissait pas parler les démons, parce

31) Jésus s'approche, vraisemblablement de la chambre intérieure où la malade était étendue sur des nattes ou sur quelque grabat très bas, tout habillée; il lui prend la main pour la faire lever. Aussitôt elle est guérie, prend soin du repas et sert les convives. S. Jér. s'est demandé ce que faisait donc la femme de Simon? et il a conclu qu'elle était déjà morte (*Adv. Jov.* I, 26). Mais Mc. n'avait pas pour but d'esquisser une scène de famille (*Schanz*); il se borne à mettre en lumière le miracle. Encore est-il que son récit est exquis. Ce n'est pas seulement le schéma d'un miracle comme dans Mt. Dans Lc. le thaumaturge agit avec plus de solennité. Mc. est le seul à nommer André, Jacques et Jean, il fait pénétrer Jésus auprès de la malade, avec le geste de la soulever. Tout est vu, tout est naturel — sauf le miracle. La meilleure explication de cette précision graphique, c'est que Mc. tenait les faits d'un témoin oculaire, vraisemblablement de saint Pierre.

32-34. Guérisons le soir (Mt. VIII, 16. 17; Lc. IV, 40. 41).

32) ἔδυσεν est la forme transitive de δύω, prise ici dans un sens intrans. pour ἔδυν; c'est donc la meilleure leçon (BD), non corrigée. Mc. bloque les deux circonstances du soir (Mt.) et du coucher du soleil (Lc.). Le soir suffisait à Mt. qui n'a pas placé la scène un jour de sabbat; Mc. et Lc. devaient marquer le coucher du soleil comme terminant le sabbat, car le terme de soir est équivoque. Mais ce second terme suffisait, et on ne peut expliquer la redondance de l'expression dans Mc. que comme un trait descriptif. Le premier terme manque à *syrsin.* seul, probablement comme inutile. Tant que le sabbat n'était pas terminé, on ne pouvait sans transgresser la Loi, telle que l'entendait la coutume, transporter des malades (cf. Jér. XVII, 21). L'encombrement vient de ce que tous ont attendu ce moment et qu'ils veulent faire vite avant la nuit close. La nouvelle de la guérison de la belle-mère de Simon s'est rapidement ébruitée dans la petite ville, surtout grâce à l'oisiveté du sabbat, qui favorise les promenades dans les rues.

33) La porte est celle de la maison de Simon, où l'on est demeuré.

34) Mc. a dit qu'on avait apporté tous les malades; ce n'est pas sans raison qu'il dit maintenant πολλούς. Donc Jésus n'a pas guéri tous les malades ni chassé tous les démons. Knab. refuse de l'admettre, parce que Mt. dit πάντας. Mais cette harmonisation n'est plus de l'exégèse. Mt. dit qu'on amena de nombreux malades et que Jésus les guérit tous; cela est clair. L'ordre inverse de Mc. n'est guère moins clair dans un autre sens. Il faut donc conclure que Mt. et Lc. ont généralisé. *Schanz* objecte que Jésus a toujours guéri ceux qui avaient de bonnes dispositions qu'on doit supposer chez ces malades,

qu'ils le connaissaient. 35 Et le matin, longtemps avant le jour,
il se leva, sortit, et se rendit en un lieu désert, et là il priait.
36 Et Simon se mit à sa recherche, lui et ceux qui étaient avec lui,
37 et ils le trouvèrent et lui dirent : « Tout le monde vous cherche. »

tandis qu'elles ne sont même pas requises chez les possédés. Ce sont raisons de convenance; Jésus a dû avoir les siennes, suivant les desseins de Dieu, car il n'a pu être paralysé par le manque de temps (contre Weiss). — Ce qui est irrégulier dans la forme ἤφιεν, ce n'est pas seulement l'augment à la prépos. qui n'est pas rare, c'est que le verbe n'est plus tiré de ἀφίημι (impf. ἀφίει ou ἠφίει), mais de ἀφίω (cf. XI, 16). ὅτι ne signifie pas « que », parce que λαλεῖν n'est pas λέγειν; c'est ce qu'ont bien compris les verss. *it. vg. pes. syrsin. boh.* — Mc. s'exprime d'une manière très réservée. Le mot de Messie n'est pas prononcé d'après les meilleurs textes. Les démons savaient qui était Jésus, non pas seulement quelle était sa mission. Jésus appartient au monde surnaturel sur lequel les démons sont censés plus éclairés que les hommes. Assurément ce n'est pas seulement depuis le baptême qu'ils sont informés.

35-38. Jésus quitte secrètement Capharnaüm (Lc. IV, 42. 43).

35) ἔννυχα, plur. neutre pris adv. Un lieu désert n'est pas le désert (car les environs de Capharnaüm étaient cultivés), mais un endroit retiré et solitaire. Donc, pendant que tous dormaient encore dans la maison, Jésus se lève et va prier. D'après Holtz., c'est pour se dérober à une situation inattendue et déplaisante, ce que Loisy outre de cette façon : « Il était venu prêcher la pénitence, et il s'est trouvé thaumaturge » (I, 460). D'autre part, Knab. estime que Jésus se retire parce que les gens de Capharnaüm sont suffisamment préparés à accepter le règne de Dieu que les apôtres devaient leur prêcher plus complètement après l'Ascension. Les deux manières sont excessives. Jésus, qui a commandé au démon, ne dut pas être étonné d'être obéi; et les dispositions de ceux de Capharnaüm n'étaient pas si parfaites. Leur importunité est à charge à Jésus, et il est vraisemblable qu'ils sont plus empressés à demander des miracles qu'à se convertir. La prière de Jésus, après cette journée si remplie, et sans qu'il ait à implorer une grâce spéciale, marque l'inspiration normale de son âme. Victor, ne pensant qu'à sa nature divine, dit que Jésus a prié seulement pour nous servir d'exemple : οὐκ αὐτὸς ταύτης δεόμενος, αὐτὸς γὰρ ἦν ὁ τὰς παρὰ τῶν λογικῶν ἁπάντων δεχόμενος λιτάς, ἀλλ' οἰκονομικῶς τοῦτο ποιῶν, καὶ τύπος ἡμῖν, ὡς ἔφημεν, πάσης ἀρίστης γινόμενος πράξεως (Cram. *Cat.* 280); mais S. Thomas enseigne que Jésus devait prier comme homme : *Sed quia in Christo est alia voluntas divina, et alia humana, voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum quae vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare* (IIIª p., quaest. XXI, art. 1).

36) Quand il fit jour, on s'aperçut du départ de Jésus. On voit par la suite qu'il n'avait pas l'intention de se séparer de ses nouveaux disciples. Il pensait bien qu'ils sauraient le rejoindre. Ce sont eux qui le cherchent, et Simon à leur tête, qui commence à jouer le rôle principal.

37) Tous cherchaient aussi Jésus, s'informant de lui à la porte, mais sans

38 Et il leur dit : « Allons ailleurs, dans les bourgs voisins, afin
que j'y prêche aussi; car c'est pour cela que je suis sorti. » 39 Et
il alla, prêchant dans leurs synagogues, dans toute la Galilée, et
chassant les démons.
40 Et un lépreux vient à lui, le suppliant, et fléchissant le genou

se mettre à sa recherche d'une façon méthodique. Cette universalité (restreinte par *syrsin.* à « beaucoup ») marque bien l'entraînement de la curiosité plus que le désir d'une vie meilleure.

38) ἀλλαχοῦ, avec ou sans mouvement, même dans le classique; cf. *Syll.* **418**, 38 ἀ. πεμπόμενοι. — κωμόπολις ne se trouve que dans cet endroit. C'est un mot si peu usité que D, *it. syrsin.* l'ont séparé en deux, dans les bourgs et dans les villes. Il existait cependant dans la langue littéraire (*Strabon,* XII, II, 6) pour signifier de gros bourgs.

« Je suis sorti » est une allusion à « il sortit », v. 35; ἐξῆλθεν puis ἐξῆλθον, d'après Weiss, Holtz., Loisy, Calmet, Schanz, etc. Ce sens est assez naturel, et on ne peut pas le rejeter parce que Lc. en présente un autre (contre *Knab.*). Jésus explique à ses disciples qu'il n'a pas voulu satisfaire davantage l'empressement de ceux de Capharnaüm, parce qu'il doit prêcher aussi à d'autres. — Cependant Mald., Knab. et beaucoup d'autres traduisent : « car c'est pour cela que je suis venu dans le monde » comme dans Lc. « car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (Lc. IV, 43); l'expression de Mc. serait même plus forte, puisqu'elle ne marque pas seulement une mission, mais que Jésus est personnellement sorti d'un autre monde, ou d'auprès de son Père. Dans ce cas, il y aurait non pas identité, mais contraste parallélique mystérieux entre la sortie de Capharnaüm v. 35 et cette autre sortie. C'est ce qu'ont compris les verss. *it. vg. syrsin. pes. boh.* Cette explication s'imposerait si le texte était de Jo. (cf. Jo. VIII, 42; XIII, 3; XVI, 27. 30), mais elle demeure moins probable pour Mc. Quant à Lc., il n'est pas établi qu'il a entendu Mc. dans ce sens métaphysique; il a peut-être seulement généralisé.

39. Mission en Galilée (Mt. IV, 23-25; Lc. IV, 44).

39) « Dans toute la Galilée » ne se rattache pas à « il alla », mais explique simplement de quelles synagogues il s'agit; *syrsin.* bien pour le sens : « dans toutes les synagogues de Galilée ». Cette mission étend à tout le pays ce qui s'est passé dans la synagogue de Capharnaüm, prédication et expulsion des démons. Le rôle de Jésus est donc uniquement religieux, utile aux hommes, redoutable aux démons; l'objet de la prédication est naturellement celui qui a été indiqué au v. 15.

40-45. Guérison d'un lépreux (Mt. VIII, 1-4; Lc. XV, 12-16).

40) Mc. introduit la scène par son présent historique et la rend très sensible. Le lépreux tombe aux genoux de Jésus en le priant et en faisant appel à son pouvoir. D'autre part on ne nous avertit pas que nous sommes dans une maison, ce qu'on reconnaîtra seulement au v. 43 (ἐξέϐαλεν) et au v. 45 (ἐξελθών). Il règne la plus grande confusion au sujet de la lèpre biblique, dont les symptômes ne sont pas décrits assez clairement pour que les médecins puis-

en lui disant : « Si tu veux, tu peux me rendre pur. » [41] Et touché de compassion, il étendit la main, le toucha et lui dit : « Je le veux, sois purifié ! » [42] Et aussitôt la lèpre le quitta, et il fut purifié.

sent se prononcer. La principale cause de cette confusion, c'est que le mot hébreu *ṣaraʿath* qui désigne en arabe la véritable lèpre, est employé dans l'A. T. dans un sens beaucoup plus étendu. D'abord il n'y est nulle part question d'*éléphantiasis,* maladie caractérisée par de grosses jambes, suggérant la comparaison avec celles des éléphants. Quant à la lèpre véritable, on en distingue deux variétés : lèpre tuberculeuse à nodosités, et lèpre anesthésique, à plaques insensibles. La lèpre tuberculeuse à nodosités des articulations qui quelquefois tombent, comme les phalanges des doigts, est la plus facile à caractériser; c'est celle qui sévit encore aujourd'hui à Jérusalem. Or elle ne paraît nullement décrite dans le Lévitique (ch. XIII). La lèpre anesthésique, qui atteint surtout le système nerveux, se manifeste cependant par des éruptions rouges; les plaques rouges se décolorent, s'étendent, deviennent blanchâtres ou noires. Il est vraisemblable que les Hébreux ont connu cette redoutable maladie, et que c'est à cause d'elle que la « lèpre » a inspiré tant de terreur; mais il est encore plus certain qu'ils ont donné le même nom à des maladies de la peau qui n'étaient pas la lèpre, et qui se guérissaient facilement. Aussi le prêtre n'avait-il pas seulement à distinguer entre la lèpre et d'autres maladies, même de la peau, qui ne rendaient pas impur; il pouvait constater la guérison de la lèpre, qui dans ce cas du moins n'était pas une vraie lèpre, cette maladie étant incurable. Il suffisait d'une affection du cuir chevelu, peut-être la *tinea decalvans,* pour que « le lépreux » fût obligé d'habiter seul en criant : impur ! impur ! (Lev. XIII, 45 s.). D'ailleurs la teigne est beaucoup plus contagieuse que la lèpre. On ne sait de quelle nature était la maladie du lépreux qui figure ici, car λέπρα dans les LXX est générique comme le mot hébreu ainsi traduit, et λέπρα n'avait pas non plus un sens bien précis dans la médecine grecque. Hippocrate (*Progn.* 114; *Encycl. bibl.* sub v°) nomme trois maladies de la peau : λειχῆνες καὶ λέπραι καὶ λεῦκαι, et cependant la λεύκη était déjà pour les Perses une raison d'habiter hors des villes (*Hér.* I, 138). Quoi qu'il en soit, la lèpre véritable est le sens le plus normal, et la maladie du lépreux a dû être longue et pénible, puisqu'il supplie si instamment Jésus de le purifier (c'est-à-dire de le rendre à la santé), la lèpre étant le type des maladies impures et des impuretés légales. Il est certainement en faute, puisqu'il a pénétré dans une maison, mais il compte sur la bonté non moins que sur la puissance de Jésus.

41) Son état était très douloureux, puisque Jésus a pitié de lui, sentiment intime qui n'est noté que par Mc., et qu'un témoin put saisir au jeu de la physionomie. Jésus étend la main, par un geste dominateur (Ex. VII, 19), et le touche, ce qui est de la bonté, sans crainte de se rendre impur (Lev. XV, 7). Et cette crainte serait en effet un étrange scrupule; Jésus rend pure la chair du lépreux; il ne peut être souillé par elle. Son intention ne paraît pas être de se mettre au-dessus de la Loi; c'est un cas où elle n'est pas applicable.

42) Et en effet la lèpre disparaît aussitôt. Weiss a cru qu'elle n'avait disparu

[43] Et s'adressant à lui avec sévérité, il le fit sortir aussitôt, [44] et il lui dit : « Garde-toi de rien dire à personne; mais va, montre-toi au prêtre, et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit, pour l'attester au peuple. »

[45] Mais lui, à peine sorti, se mit à parler beaucoup et à divulguer la chose, de sorte que [Jésus] ne pouvait plus entrer publique-

que peu à peu, puisque le péril de contagion demeure, et qu'il faut chasser le lépreux. Holtz. a une autre manière d'éliminer le miracle (p. 52 s.). Guérir les fièvres et les possédés lui semble assez explicable en agissant sur l'imagination; mais les maladies de la peau sont plus résistantes. Aussi Holtz. imagine après Paulus, Keim etc. que le lépreux, déjà guéri, a préféré s'adresser à Jésus plutôt qu'au prêtre pour faire constater sa pureté reconquise. Jésus n'aurait pas hésité à jouer ce rôle, et pour ne pas violer la loi publiquement, il aurait ordonné le silence au lépreux. Mais Loisy répond très bien : « mieux vaudrait dire que le miracle a été inventé de toutes pièces » (p. 466); or le souvenir très précis de la tradition répond de sa réalité. Il n'a que le fond de commun avec la guérison du Syrien Naaman par Élisée (II Reg. v, 9-14).

43) ἐμβριμάομαι (encore xiv, 5; Mt. ix, 30; Jo. xi, 33. 38) ne peut signifier ici la colère, mais seulement une certaine sévérité. Jésus parle d'un ton qui n'admet pas de réplique. Il chasse le lépreux, non plus évidemment à cause du péril de la contagion qui n'existe plus, mais parce qu'il n'est pas encore en règle avec la Loi.

44) Jésus lui ordonne de ne rien dire, car il ne veut pas du bruit que fera un miracle aussi éclatant. Mais ce n'est pas pour lui permettre de rentrer furtivement dans la vie sociale, sans observer la loi. D'ailleurs c'eût été impossible. Aussi lui ordonne-t-il de faire constater sa guérison par le prêtre (Lev. xiv, 2-32). Cette cérémonie était fort compliquée. Il est probable que le prêtre attestait par écrit l'accomplissement du rite. Le lépreux pouvait produire ce certificat à ceux qui auraient persisté à le tenir à l'écart. C'est le sens de εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (*Holtz.*, *Loisy*, *Knab.*). La *Catena* pensait que Jésus avait voulu faire contrôler son miracle par le prêtre, et en même temps lui enlever tout prétexte à l'accuser d'illégalité. Le texte insinue au contraire que Jésus a fait le miracle par bonté, et qu'il souhaitait qu'il demeurât inconnu.

45) πολλά est encore un plur. neutre pris adv. — τὸν λόγον peut être la décision donnée par Jésus, ou encore toute cette affaire (*Knab.*, *Loisy*), quoique Mc. n'emploie pas ce mot dans le sens de l'hébreu *dabar* (cf. Act. xi, 22), plutôt que la parole du salut (*Weiss*) comme ii, 2. Il résulte de la publication indiscrète donnée au miracle que Jésus ne peut plus entrer publiquement dans une ville sans être incommodé par la foule. Εἰς πόλιν, sans article, ne peut guère se rapporter à une ville déterminée qui serait Capharnaüm (contre *Loisy*). Aussi n'est-il pas obligé d'aller dans une autre ville, mais de se tenir

ment dans une ville, mais se tenait dehors dans des lieux déserts; et l'on venait auprès de lui de toutes parts.

dans des lieux non habités. Ce qui n'empêche pas qu'on vienne à lui de tous côtés. C'est la première explosion de l'admiration populaire, ainsi que l'empressement intéressé auprès du thaumaturge, qui se manifestent librement, parce que les pouvoirs publics n'ont pas encore pris ombrage.

CHAPITRE II

[1] Et comme il était entré de nouveau à Capharnaüm après quelque temps, on apprit qu'il était dans une maison; [2] et il se rassembla tant de monde qu'on ne pouvait trouver place, même

II, 1-12. Guérison d'un paralytique (Mt. IX, 1-8; Lc. V, 17-26).

Cet épisode inaugure une série de discussions avec les Pharisiens, qui nous conduit jusqu'aux paraboles du chap. IV (*Wellh.*). C'est là un arrangement qui paraît voulu, et il se pourrait bien que l'ordre des faits ne soit pas strictement historique.

Mc. nous ramène à Capharnaüm. D'après Loisy, nous y étions déjà pour l'épisode du lépreux, mais nous avons quitté Capharnaüm (I, 39), et nous y revenons; donc l'épisode intermédiaire s'est passé ailleurs, dans un endroit dont la tradition n'avait pas conservé le nom, ou qui n'a pas été indiqué parce qu'il ne cadrait pas avec la première mission en Galilée.

Tout ce récit est un modèle de vue des choses. Loisy dit du début : « Ces traits réels et vivants se décolorent et se transforment dans Luc; ils disparaissent dans Matthieu » (I, 471); et plus loin : « La scène est prise sur le vif, et on croirait la recueillir de la bouche d'un témoin » (I, 475).

1) On pourrait à la rigueur prendre ἠκούσθη au sens personnel; la construction du tout serait directe : « entrant... il fut mentionné ». Mais il est beaucoup plus simple de prendre ἠκούσθη au sens impers., avec une anacoluthe. — δι' ἡμερῶν, comme le classique διὰ χρόνου, après un certain nombre de jours. — ἐν οἴκῳ est plus juste que εἰς οἶκον, car ἐστί marquerait mal l'entrée dans la maison. Le mot est indéterminé, probablement synonyme de οἴκοι, en latin *domi*. Cf. I Cor. XI, 34; XIV, 35. L'indétermination nous laisse libres de penser à la maison de Simon. Jésus avait dû entrer secrètement à Capharnaüm, puisqu'il ne pouvait plus entrer dans les villes publiquement (I, 45), et ne se montrait pas dans les rues. On apprend qu'il est dans une maison.

2) Aussitôt on y pénètre, avec le sans-façon qui permet à tout oriental habitant le pays d'entrer chez un voisin, fût-il de condition fort supérieure, et bientôt on ne peut même plus approcher de la porte. Les termes sont trop vagues pour marquer un vestibule. Mc. veut-il dire l'espace en dehors ou en dedans de la porte? Comme il parle de « contenir » χωρεῖν, il ne s'agit pas du dehors qui s'étendait indéfiniment; plutôt : la chambre est tellement

près de la porte; et il leur disait la parole. [3] Et on vint lui amener un paralytique porté par quatre [hommes], [4] et, ne pouvant l'approcher de lui à cause de la foule, ils défirent le toit [au-dessus] de l'endroit où il était, et, ayant fait une ouverture, ils laissèrent

pleine qu'on bouche même l'entrée. D'ailleurs tout ce monde entendait, puisque Jésus leur annonçait la parole, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut.

3) Ἔρχονται prés. historique. Le sujet sont les parents du paralytique, distincts des porteurs qui sont des hommes de peine. Mc. suppose le lit dont il parlera plus tard. Si Mt. et Lc. n'ont pas cité les *quatre* porteurs, ce n'est pas que le détail aille de soi. On eût pu supposer un brancard porté par deux personnes, mode de locomotion préférable pour les malades, mais qu'on n'a pas toujours sous la main. On s'est donc empressé de prendre le paralytique dans son lit, et, comme il n'est pas fait pour cela, il y faut quatre porteurs.

4) On se demande si Jésus était au rez-de-chaussée ou dans une chambre d'en haut, *la* chambre d'en haut, si commune en Orient dès cette époque, et qui sert de lieu de réunion? Il semble qu'on était en bas, puisque tout était plein jusqu'à la porte d'entrée, sans qu'il soit question du haut et du bas. Dès lors la maison n'avait pas d'étage, puisqu'on ne parle pas de percer deux plafonds mais un seul.

Les toits des maisons en Orient, dès l'antiquité, étaient constitués par un amas de gravats, souvent assez profond, et parfois recouvert de dalles en pierres. Les meneurs de l'entreprise enlèvent les dalles et creusent ensuite dans ces gravats de façon à faire un trou assez large pour y descendre le lit au moyen de cordes.

Cela était d'autant plus facile en Galilée que les toits y sont faits avec des poutres arrangées pour être facilement retournées quand elles ploient sous le fardeau des roseaux et des cailloutis. Il suffirait d'enlever une poutre pour pratiquer l'ouverture suffisante. (Renseignement du P. Zéphyrin Biever).

Wellh. fait dire à Mc. qu'ils ont enlevé tout le toit, pour déclarer ensuite cette opération inutile, et supposer *arîmuhi leggâra* qui pourrait signifier aussi : « ils le montèrent sur le toit », opération difficile qui devait être mentionnée. Le texte actuel serait donc le fruit d'un contresens d'un texte araméen. Mais beaucoup de maisons avaient des escaliers montant sur le toit, comme on le voit encore dans les constructions du Hauran du IVe et du Ve siècle; l'opération n'était donc pas très difficile. Ou bien encore quatre porteurs, montés sur le toit, ont pu y enlever le paralytique presque aussi facilement qu'ils ont pu le descendre ensuite dans l'intérieur. — κράβατον n'est pas un mot latin, c'est plutôt *grabatus* qui est dérivé. Ce mot devait être assez courant, puisqu'on a trouvé κραβάτειος (*cubicularius*) dans les inscriptions du Bosphore (Herwerden, *Lex. graec.*). — προσενέγκαι, l'aor. en α était déjà classique pour certaines formes, l'inf. ἐνεγκεῖν étant toujours employé. Mais dans les LXX on rencontre souvent και dans Esd., Neh., Chron. et même Lev. XXIII, 37 (*Helbing*, 63).

couler le grabat où gisait le paralytique. [5] Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Fils, tes péchés sont remis. » [6] Or il y avait là quelques scribes assis et qui se disaient dans leurs cœurs : « [7] Comment celui-ci parle-t-il ainsi? Il blasphème! qui peut re-

5) Leur foi, d'après Ephr., Ambr., est la foi des porteurs, non celle du paralytique (*Swete*). En pareil cas, il est bien rare que la foi des infirmiers ne soit pas excitée par celle du malade qui désire être guéri. Et en effet Jésus adresse au paralytique une parole affectueuse. Il a compris la disposition de son âme. C'est le premier sens de Victor : τὸ δὲ « τέκνον », ἢ καὶ αὐτῷ πιστεύσαντι, ἢ κατὰ τῆς δημιουργίας λόγον (Cram. *Catena,* 285). Comme tant de malades, en ce temps, et même parmi les psalmistes, le paralytique regardait sans doute la maladie comme un châtiment de ses péchés et souhaitait le pardon des uns pour être guéri de l'autre.

ἀφίενται. Le présent employé par Mc. est, d'après Burgon et Blass (192, note 1), un présent dans le sens de l'aor., l'action étant terminée au moment où l'on parle; mais plutôt les péchés sont remis au moment où Jésus parle, pour mieux marquer qu'il y est pour quelque chose, et cependant le passif, pour ne pas trop le mettre en scène en disant : « je te remets tes péchés ». Lc. (v, 20) emploie ἀφέωνται, un parf. dor., et cette leçon a pénétré dans un grand nombre de mss. de Mc.

6) Mc. ne dit pas, comme Lc., que ces scribes fussent venus de Jérusalem. Rien dans son récit n'indique que la rumeur les eût inquiétés si loin. Mais si ceux de Galilée sont là assis, donc à une place d'honneur pour écouter Jésus, c'est sans doute pour l'observer. Ils sont scandalisés de sa parole, mais, avec leur manière sournoise, ils n'en laissent rien paraître au dehors, trait que Lc. (v, 21) n'a pas conservé. Ils se contentent de réfléchir dans leur cœur; dans la psychologie sémitique, le cœur est le siège de l'intelligence, mais c'est aussi le cas chez les Latins et même chez les Grecs. Les scribes « semblent surgir en cet endroit pour faire l'objection nécessaire » (*Loisy*). C'est bien dans la manière de Mc. qui ne prépare pas ses effets et qui parle des personnes ou des objets à mesure qu'ils entrent en scène. Le contraste avec Lc. est ici très saisissant.

7) Le pouvoir de remettre les péchés ne peut appartenir qu'à celui qu'ils offensent, c'est-à-dire à Dieu. Mais un homme peut très bien déclarer au nom de Dieu qu'il a pardonné les péchés, comme Nathan l'a dit à David (II Sam. xii, 13). Ce n'est pas ici le cas. Jésus a parlé avec autorité, les scribes l'ont compris, et ils sont peu disposés à donner à ses paroles un sens favorable. Dès lors, à leurs yeux, Jésus usurpait sur les droits de Dieu et par conséquent blasphémait. Le blasphème était à proprement parler une parole outrageante à Dieu, une malédiction ou une insulte (II Reg. xix, 22) qui devait être punie de mort (Lev. xxiv, 15 s.; I Reg. xxi, 13). Un empiétement sur les droits de Dieu équivaut à les nier. — εἷς ὁ θεός pour « Dieu seul », revient dans Mc. x, 18. Il n'y avait, dans la pensée des Juifs, aucune exception à cette règle. Certains textes attribuent au Fils de l'homme le droit de

mettre les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Et aussitôt Jésus, pénétrant dans son esprit qu'ils discouraient en eux-mêmes de la sorte, leur dit : « Pourquoi entretenez-vous ces pensées dans vos cœurs? [9] Qu'y a-t-il de plus aisé, de dire au paralytique : Tes péchés sont remis, ou de dire : Lève-toi, et prends ton grabat, et marche? [10] Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a l'autorité de

juger (Hén. LXI, 8; LXII, 3), mais aucun ne lui confère le pouvoir de remettre les péchés.

8) D'après Loisy, quand Jésus connaît « par son esprit », c'est « par la lumière de l'Esprit divin qu'il a reçu au baptême, et qui depuis ne l'a pas quitté » (I, 477); c'est une nouvelle occasion d'insister sur l'union accidentelle de Jésus avec Dieu par l'Esprit! En réalité ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ ne peut pas s'expliquer ici autrement que dans VIII, 12, c'est-à-dire en son esprit, par opposition au dehors. Ἐπιγνούς marque une pénétration complète (cf. I Cor. XIII, 12). Mc. oppose fortement cette connaissance divinatoire, qui va de l'intérieur de Jésus à l'intérieur des scribes, à la conclusion qu'il avait pu tirer de la foi d'autres personnes d'après leur empressement, v. 5. Naturellement cette pénétration du cœur est un don divin (Jer. XVII, 9 s.), mais les rabbins avaient conclu d'Is. XI, 2 ss., qu'il serait communiqué au Messie (*Le Messianisme...* p. 228 s.). Il semble bien qu'Élisée avait pénétré dans l'âme d'Hazaël (II Reg. VIII, 11). — ταῦτα, omis par Lc., est très abrupt, mais s'explique par ce qui précède et par ce qui suit.

9) ἔγειρε est classique au sens intransitif. La leçon ἐγείρου de quelques mss. est probablement une correction grammaticale, la voix moyenne étant plus usitée. Ἔγειραι dans d'autres mss. est peut-être dû à un itacisme, mais ce peut être de l'aor. 1er ἠγειράμην (*Win.-Schm.*, p. 126).

Il est possible que l'argumentation de Jésus se rapporte à la règle rabbinique *qal wa-khomer* « léger et lourd », parce que cet argument n'était pas seulement *a minori ad majus*, comme on le dit souvent, mais aussi *a majori ad minus* (Bacher, *Die älteste Terminologie der jüdischer Schriftauslegung*, p. 172 s.). Si la formule a quelque chose de scolastique, le raisonnement lui-même est une forme très populaire de la pensée. Jésus ne compare pas la rémission des péchés et la guérison, comme si l'une était plus difficile que l'autre, mais demande ce qu'il y a de plus aisé, dire : « tes péchés te sont remis » ou dire : « prends ton grabat » etc. La différence, c'est que dans le premier cas tout le monde peut prononcer les mots, puisque personne ne peut constater le résultat, tandis qu'il serait insensé de provoquer un miracle si l'on n'a pas le pouvoir de l'accomplir. De sorte que, la même personne prononçant les deux paroles, le résultat de la seconde seule pouvait décider s'il n'était qu'un imposteur ou un envoyé de Dieu.

10) La phrase accuse pour Loisy et Nicolardot une gaucherie de rédaction. On veut supprimer tout l'intermède des scribes. C'est ne pas voir que Mc. a répété la parole précisément comme elle a été prononcée, s'adressant d'abord aux scribes, puis au paralytique. Mc. a seulement introduit une parenthèse,

remettre les péchés sur la terre, — s'adressant au paralytique :

λέγει τῷ παραλυτικῷ, en faveur du lecteur qui n'était pas présent (*Blass*, 293). La phrase se comprend donc mieux dans la scène que dans le récit, ce qui est un gage d'authenticité.

Si celui qui a déclaré remis les péchés fournit la preuve du pouvoir divin qu'il s'attribue par une guérison instantanée, on doit l'en croire. Jésus se place donc dans la pensée des scribes. Il n'allègue pas qu'il a seulement déclaré les péchés remis, comme avait fait Nathan; il prétend au pouvoir personnel de remettre les péchés, sans dire si c'est au nom de Dieu ou en son nom propre; encore est-il qu'il ne dit pas qu'il a reçu le pouvoir, mais qu'il a l'autorité suffisante pour cela, de sorte que le sens le plus naturel est qu'il revendique pour lui-même une prérogative divine. D'ailleurs il l'exerce comme homme sur la terre, ainsi que Dieu l'exerce dans le ciel. Le titre de Fils de l'homme reparaît encore II, 28; VIII, 31. 38; IX, 9. 12. 31; X, 33. 45; XIII, 26; XIV, 21. 41. 62. Il est particulièrement difficile à expliquer ici.

Les Pères y ont vu l'affirmation de la nature humaine de Jésus au moment où il révèle sa nature divine. Victor : ἢ ἵνα δείξῃ ὅτι κατήγαγεν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τὴν τῆς θεότητος ἐξουσίαν, διὰ τὴν ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν (Cram. *Catena*, 286). Cette opinion est demeurée courante jusqu'à Maldonat : *Credibile enim est contrarium eius, quod Scribae putabant, probasse voluisse. Putabant autem illi et solum Deum posse peccata remittere, et Christum utique non esse Deum. Christus probat et se Deum esse, et etiam, ut hominem, remittere peccata, non ut qualemcumque hominem, sed ut hominem Deum* (sur Mt. IX, 6). Outre que cette exégèse exagère la clarté de l'argumentation de Jésus comme prouvant sa divinité, elle ne tient pas compte de plusieurs autres passages de Mc. où l'allusion à Daniel est incontestable. Cependant c'est avec raison qu'elle insiste sur la nature humaine de Jésus.

Une opinion toute récente proposée par Wellhausen insiste encore bien davantage sur le sens humain de l'expression, en laissant de côté toute allusion à la nature divine. Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est regardé ici comme la traduction de l'araméen *bar nachâ* qui signifie « un homme ». Jésus veut dire que tout homme a le droit de remettre les péchés sur la terre. Ce ne peut être évidemment la pensée de Mc. Il resterait à prouver que ce fut celle de Jésus. Cette conception serait absolument étrangère à ce temps, et elle est en elle-même exorbitante. Comment le premier venu peut-il remettre les péchés sans un mandat de Dieu? Cela équivaudrait à remettre les dettes contractées envers un autre. La seule raison alléguée par Wellh. pour ne pas donner ici au Fils de l'homme son acception messianique telle qu'il la reconnaîtra plus tard, c'est que Jésus n'a pas, dès ce moment, soulevé le voile comme il le fera dans la suite. Cette difficulté très grave arrête aussi Loisy. Il admet le sens messianique de l'expression dans cet endroit, mais pour conclure que ce n'est pas seulement ce terme, « c'est le discours entier qui se présente dans des conditions suspectes » (I, 480). En effet, si Jésus « a voulu prouver qu'il était le Messie, il aurait donc mal choisi ses expressions; s'il n'a pas voulu le prouver, il était inutile de prendre dans son discours un titre mes-

sianique » (I, 479). Le dilemme est mal établi, car si le titre est messianique il n'était donc pas mal choisi pour prouver que Jésus était le Messie. Mais il reste la difficulté que selon la suite historique de Mc. cette déclaration est prématurée. Dalman (*Worte*, 216) y a répondu de deux manières. Il se peut que l'épisode soit déplacé, mais alors il faudrait reconnaître que Mc. ne s'est pas rendu compte du trouble que l'épisode jetait dans son dessein de révéler le Messie peu à peu; ou bien Fils de l'homme équivaudrait à « je ». Devenu terme courant pour désigner Jésus, il a pu se glisser sous la plume de l'évangéliste au lieu de « je » que Jésus aurait prononcé. Cette seconde solution est peu vraisemblable à cause de la solennité de la phrase. Le terme se retrouve aussi dans Lc. et dans Mt.; on ne peut l'écarter sans de graves raisons.

La difficulté qui arrête Loisy peut être opposée à Knab., Tillmann, et les autres auteurs catholiques, qui, renonçant à l'exégèse des Pères, voient ici une déclaration solennelle avec une allusion à Dan. VII, 13. Knab. : *dum se vocat Filium hominis, appellatione ex Daniele propheta nota* (*Dan.* VII, 13, 14) *qua se declarat eum cui dabit Deus potestatem et honorem et regnum et cui omnes populi, tribus et linguae servient.* Cette appellation est ordinairement qualifiée de titre messianique, et alors on ne comprend plus le mérite de la confession de s. Pierre qui indique dans Mc. un point important dans la carrière de Jésus.

Pour aboutir à une solution, il faut noter que Jésus ne veut pas prouver qu'il est le Fils de l'homme, mais que, lui, qui est le Fils de l'homme, a le pouvoir de remettre les péchés, et de les remettre *sur la terre*. Ici la qualité d'homme concorde bien avec le lieu du pardon, comme l'ont vu les Pères et, à sa façon, Wellhausen. Swete : This ἐξουσία... is claimed by the Lord as the Son of Man, i. e. as belonging to Him in His Incarnate Life... Or dans la vision de Daniel, l'humanité de l'être mystérieux qui apparaissait n'est marquée que par la comparaison avec un homme. Aussi vit-on l'auteur des Paraboles d'Hénoch reprendre cette figure sans lui donner des traits vraiment humains, ce qui risquait d'égarer la tradition. Jésus se reconnaît dans l'être de Daniel, mais il détermine plus clairement les conditions de son existence. Celui qui apparaissait « semblable à un homme » est dans sa bouche « le Fils de l'homme », ce qui le rattache beaucoup plus étroitement à l'humanité. Dans le passage qui nous occupe, cela est beaucoup plus saillant que l'allusion à Daniel qui ne viendra que plus tard. Le terme employé par Jésus, si on peut à la rigueur le nommer un titre messianique dans le livre des Paraboles, était sans doute peu connu. Tel qu'il paraît ici, il ne pouvait être interprété comme synonyme de celui de Messie. Jésus n'a pas choisi un titre messianique courant, précisément parce qu'il ne voulait pas prouver qu'il était le Messie tel qu'on l'attendait. Mais, tout en évitant le bruit et les foules, il faisait des miracles par bonté, et, ayant remis les péchés du paralytique, il a maintenu fermement le droit qu'il avait à le faire. Émouvoir le peuple en prenant un titre qui pouvait être mal compris, et préparer les Juifs et ses disciples à reconnaître sa mission, sont deux choses bien différentes. Peut-être les scribes ont-ils seulement compris : « afin que vous sachiez que l'homme que je suis peut recevoir de Dieu l'autorité de remettre les péchés », et c'est ce qui paraît

[11] Je te le dis, lève-toi, prends ton grabat et retire-toi dans ta maison. » [12] Et il se leva, et aussitôt, prenant son grabat, il sortit au vu de tous, de sorte que tous étaient stupéfaits et rendaient gloire à Dieu en disant : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil ! »

[13] Et il sortit de nouveau le long de la mer, et toute la foule venait auprès de lui, et il les instruisait. [14] Et en passant, il vit

résulter de Mt. ix, 8; le titre de Fils de l'homme n'en était pas moins apte à souder la mission de Jésus aux promesses de l'A. T.

11) Les premiers miracles de Jésus dans Mc. sont empreints d'une grande simplicité. Ici Jésus commande avec solennité, sa parole court, le καί est omis (au contraire du v. 9) entre ἔγειρε et ἆρον. L'homme est renvoyé dans sa maison son grabat sur le dos.

12) Εἴδαμεν. La langue classique connaissait déjà des aor. 2 en α; ils se sont augmentés dans la *koinè* sans être encore très nombreux dans le N. T. (*Win.-Schm.*, 111; *Blass*, 47; *Mayser*, 368). La guérison du paralytique est instantanée et son obéissance ponctuelle. L'étonnement est général, et on rend gloire à Dieu. Loisy : « Personne ne relève l'emploi du titre messianique ni la revendication du pouvoir de remettre les péchés, revendication que le miracle est censé avoir justifiée ». La remarque date des Pères; Victor : τὸ μεῖζον ἐάσαντες τὴν τῶν ἁμαρτίων ἄφεσιν, τὸ φαινόμενον θαυμάζουσιν. En conclure avec Loisy que « l'argumentation messianique a été surajoutée au récit déjà fixé dans la tradition et même dans une relation écrite » (I, 480), c'est exagérer « l'argumentation messianique », et c'est oublier le caractère des foules. Jésus lui-même avait déjà très bien noté que le miracle extérieur fait beaucoup plus d'effet sur elles qu'un pouvoir dont le résultat demeure secret. Les scribes eux-mêmes durent être étonnés, et Mc. dit πάντας, mais l'enthousiasme général a le cachet populaire.

13-17. Vocation de Lévi (Mt. ix, 9-13; Lc. v, 27-32).

13) On rapproche généralement cette sortie de i, 35 et en même temps de i, 16, en rattachant πάλιν à i, 16; Jésus vient de nouveau au bord de la mer, c'est un nouvel épisode de vocation (*Loisy, Swete, Knab.* etc.). Mais il semble que le parallélisme est plus exact avec i, 45, qui est d'ailleurs plus rapproché. Jésus avait dû quitter la ville et se tenir dehors; et cependant la foule venait de tous côtés, comme dans notre passage; la situation se répète, πάλιν. Mais cette fois il cède à leur empressement et les enseigne. Mc. ne dit pas quand Jésus sortit : si ce fut bien pour échapper à la foule, ce fut après la guérison du paralytique, quand la première émotion eut été calmée. — Les impf. ne prouvent pas plus que dans i, 21, que l'action fût habituelle. Il y a cependant une nuance qui exprime peut-être le va et vient des groupes auxquels Jésus adresse successivement la parole.

14) παράγων comme i, 16. Ἀλφαῖος est l'araméen חַלְפַּי, comme ont traduit les verss. syrr.; le nom ne s'est trouvé dans l'épigraphie que sous les formes חלפו ou חלפא ou חלף-אלהי qui est le nom complet : חלפי est probablement hypocoristique pour חלפיה, « Ia remplace ». On a objecté que le ח devait être

rendu par un χ; l'objection n'a pas grande valeur, surtout si on met l'esprit rude à Ἁλφαῖος comme Swete. Un des Jacques étant plus connu que Lévi, fils d'Alphée — Mc. seul lui donne ce titre, — quelques mss. et l'*anc. lat.* mettent ici Jacques au lieu de Lévi! — ἐπί ne s'emploie avec l'acc. dans le grec classique que lorsqu'il y a mouvement, mais l'acc. a beaucoup gagné dans la langue vulgaire (*Blass,* 137). — Le τελώνιον est le bureau où l'on percevait le *portorium,* comprenant à la fois la douane, l'octroi et le péage. Les employés enregistrent les marchandises et font payer à l'entrée et à la sortie d'une circonscription distincte, ordinairement un état, ou une ville : « péage » (*Loisy*) indiquerait seulement le droit de passage sur un chemin ou sur un pont. Il y avait un *telonium* à Capharnaüm parce que cette ville était à la limite des états d'Hérode Antipas qui voisinait là avec son frère Philippe. Le point était important, entre Damas et la côte, la route longeant précisément le lac de Tibériade au nord. Comme les autres impôts, celui du *portorium* entrait dans les caisses du tétrarque Hérode, et non dans celles des Romains (*Schürer*, *Geschichte*... I, 476, contre *Knab.*). L'impôt n'était pas perçu directement par des fonctionnaires royaux. Il était affermé par le trésor à des compagnies qui se chargeaient de percevoir les taxes. Ces fermiers n'avaient pas tout à fait le champ libre. Le tarif de Palmyre, de 137 apr. J.-C. (*ZDMG.* 1888, p. 370-415, et Lidzbarski, *Handbuch der nords. Epigr.*, p. 463-473), indique ce qu'on devait payer pour chaque objet, mais il constate aussi que les contrats de fermage antérieurs n'étaient pas assez précis. On payait selon le tarif et l'usage, ce qui laissait place à bien des vexations. Cet état est probablement celui du temps des Hérodes. Les employés des fermiers généraux étaient les agents de ces vexations, et mal vus du peuple, d'autant qu'ils étaient chargés de dénoncer les fraudes. Qu'on songe à l'accent que donne encore le peuple au mot *gabelou.* Néanmoins ces emplois ont toujours été très recherchés dans le monde oriental. Simon et André pouvaient revenir à leurs filets, Lévi perdait sa place (*Swete*) en suivant Jésus. Or c'est bien un appel définitif qui lui est adressé (*Loisy* etc. contre *B. Weiss* et *Wellh.* qui pensent que Lévi est seulement appelé pour accompagner Jésus dans cette circonstance); son obéissance instantanée est une preuve que la parole de Jésus n'est pas moins efficace pour gagner les âmes que pour guérir les corps. Sur tout cet épisode, Wellh. a noté qu'il est de la même main que les premières vocations (I, 16-20), ce qui est fort juste. Loisy ajoute « que cette main n'est pas celle du rédacteur évangélique » (I, 484), sans s'expliquer autrement.

Qu'est devenu Lévi? Mt. le nomme ici Matthieu (Mt. IX, 9), ce qui l'identifie avec l'apôtre Matthieu qui figure dans les trois synoptiques au catalogue des apôtres. Cette identification repose donc sur l'autorité du premier Évangile. Loisy admet comme possible que cet auteur ait « délibérément substitué Matthieu à Lévi, sans y être autorisé par une tradition quelconque, et sans même supposer l'identité » (I, 486). Cette falsification — car ce serait le terme juste — aurait eu pour but de « mettre en relief le personnage de l'apôtre ». Raison pour le moins étrange, puisque Matthieu était apôtre, avait certainement été appelé, et, qu'il eût été appelé comme publicain, cela le mettait dans un relief plutôt fâcheux. Le rédacteur de Mt. aurait eu d'ailleurs un sens très juste en reconnaissant une vocation apostolique dans l'épisode de Mc. S'il est arrivé

Lévi, fils d'Alphée, assis au bureau de la douane, et il lui dit : « Suis-moi ! » Et il se leva et le suivit.

15 Et il advint qu'il se mit à table dans sa maison, et beaucoup

encore à Jésus — mais non pas dans Mc. — de dire à un inconnu « suis-moi » (cf. Mt. VIII, 22; Lc. IX, 59), la vocation de Lévi dans Mc. a une tout autre importance. S'il n'a pas songé à dire que Matthieu est Lévi (III, 18), peut-on s'en étonner d'un écrivain si peu méthodique? Quelques exégètes anciens ont perdu de vue cette identification. On cite Héracléon (*ap*. CLEM. AL. *Strom.* IV, 9, c. 1281 : ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευίς, καὶ ἄλλοι) qui d'ailleurs fait de Lévi un apôtre, et qui, en qualité de gnostique, représente mal la tradition positive, et de plus Origène, *Contra Cels.* I, 62 : ἔστω δὲ καὶ ὁ Λευὴς τελώνης ἀκολουθήσας τῷ Ἰησοῦ· ἀλλ' οὔτι γε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν εἰ μὴ κατά τινα τῶν ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου. Origène veut prouver contre Celse que Jésus n'a pas eu beaucoup de publicains parmi ses apôtres; il a concédé Matthieu, mais il nie Lévi, ce qui prouve bien qu'il les distingue (contre *Knab.*), autrement il aurait dû dire que cela ne comptait que pour un. Il est probable qu'à ce moment il n'avait que Mc. sous les yeux et a perdu de vue le texte de Mt. Il s'est donc contenté de constater que le véritable texte de Mc. ne contenait pas Lévi parmi les apôtres, en rejetant la variante Λεββαῖον de quelques mss. pour Θαδδαῖον.

Qu'un personnage nommé Lévi ait eu aussi le nom de Matthieu, cela n'est pas étonnant. On pouvait avoir un nom sémitique et un nom grec, mais aussi deux noms sémitiques. Dans les inscriptions nabatéennes on trouve מתקרא « surnommé », entre deux noms sémitiques (*CIS.*, aram. n° 158; n° 486 découvert près de Chobak : הנינו בר אבא די מתקרא עבדאלהי).

15) La tournure καὶ γίνεται κατακεῖσθαι n'est point un sémitisme; on la trouve dans les papyrus de Paris, 49 (IIe siècle av. J.-C.) : γίνεται γὰρ ἐντραπῆναι (*Moulton,* 17); cette leçon est préférée comme une tournure plus rare. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακεῖσθαι est une leçon beaucoup plus commune; cependant les versions ne peuvent guère être alléguées, car *et factum est, cum accumberet* est peut-être la traduction de la première tournure. Ἐγένετο ἐν τῷ est une tournure hébraïque, qui n'appartient pas à l'araméen (DALMAN, *Worte,* 26 s.) et que Lc. emploie volontiers, Mc. (IV, 4) et Mt. (XIII, 4) une seule fois. Elle doit être une imitation des LXX. — κατακεῖσθαι d'un malade I, 30; II, 4; d'un repas XIV, 3; dans Platon, *Symp.* 185 D (*Swete*). Se coucher est synonyme de se mettre à table, parce qu'on mangeait couché. L'usage ne date pas en Israël des temps hellénistiques; il avait plutôt pénétré en Grèce, où il n'existe pas dans Homère, par l'influence des mœurs asiatiques. On connaît le bas-relief d'Assurbanipal banquetant couché et servi par la Reine (*British Museum, Assyrian saloon,* n° 121); c'est probablement des grandes monarchies du nord qu'il avait passé en Israël où Amos (VI, 4) blâmait le luxe des repas où l'on s'étendait sur des divans d'ivoire. Au temps de Jésus l'usage était universel. On s'appuyait le coude gauche sur un coussin en soulevant le haut du corps. — τελῶναι; les verss. latt. qui avaient simplement transcrit *telonium* ont ici *publicani*. Les *publicani* étaient les fermiers de l'impôt. *Publicani dicuntur*

de publicains et de pécheurs prirent place avec Jésus et ses disciples : car ils étaient nombreux et le suivaient. [16] Et les scribes

qui publica vectigalia habent conducta; nam inde nomen habent sive fisco vectigal pendant vel tributum consequantur et omnes qui quid a fisco conducunt recte appellantur publicani (*Dig.* xxxix, 4, 1). Le terme convenait donc plutôt aux chefs de l'entreprise qu'aux agents inférieurs qui *operam dabant publicanis.* Il est possible qu'il ne rende pas très exactement τελῶναι qui équivaudrait plutôt à *portitores.* Mais Lévi — comme Zachée — n'était pas non plus un de ces employés très subalternes qui étaient souvent des esclaves. Les τελῶναι avaient fort mauvaise réputation dans le monde grec, et on n'est pas autorisé à dire que c'est comme agents des Romains qu'ils étaient méprisés des Juifs. On peut citer Aristoph. (*Eq.* 247 s.), le comique Xénon (*Fragm. com.* Didot, 721) : πάντες τελῶναι, πάντες εἰσὶν ἅρπαγες, et dans Hérondas, récemment découvert : (vi, 64) τοὺς γὰρ τελώνας πᾶσα νῦν θύρη φρίττει. Lucien (*Necyom.* 11) les associait à ceux qui tenaient des maisons de débauche : μοιχοὶ καὶ πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι καὶ κόλακες καὶ συκοφάνται καὶ ὁ τοιοῦτος ὅμιλος τῶν πάντα κυκώντων ἐν τῷ βίῳ. Les ἁμαρτωλοί sont très souvent nommés dans le même contexte que les publicains : Mt. ix, 10. 11. 13; xi, 19; Lc. v, 30. 32; vii, 34; xv, 1. 2; xviii, 13; xix, 7. Le sens paulinien du mot est « coupable devant Dieu, entaché de péché ». Ce sont sûrement des gens peu soucieux de pratiquer la loi, et qui, par conséquent, sont souillés inévitablement de certaines impuretés qu'ils négligent; ce sont peut-être aussi des personnes dont la conduite morale, tolérable aux yeux des Gentils, est inférieure à l'idéal pharisien et même juif; peut-être encore des personnes mal notées même chez les Gentils (Lc. vii, 37). — συνανακεῖσθαι; cf. vi, 22; Mt. ix, 10; xiv, 9; Lc. vii, 49; xiv, 10. 15 (†). — Il y a des divergences sur la ponctuation. *Swete :* ἦσαν γὰρ πολλοί· καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ [οἱ] γραμματεῖς... qui devrait se traduire : « car il y avait beaucoup de monde (cf. iii, 7. 8 où Mc. se répète); et les scribes suivirent aussi ». Mais, outre que la réflexion sur le nombre des convives serait assez oiseuse, ἀκολουθεῖν a ordinairement dans Mc. le sens de s'attacher à quelqu'un comme disciple, du moins de le suivre avec sympathie. D'ailleurs les scribes auraient répugné à suivre Jésus chez Lévi. Ceux qui suivent sont les πολλοί, soit les disciples, qui précèdent immédiatement (*Knab., Weiss, Loisy*), par où Mc. voudrait enseigner que les disciples étaient plus nombreux qu'on ne croirait à en juger par les vocations exceptionnelles qu'il a seules mentionnées, ou plutôt (*Holtz.*) les publicains, car si les πολλοί étaient les disciples, il était inutile de dire qu'ils suivaient Jésus. Mc. indique que cette partie du peuple que les Pharisiens méprisaient suivait volontiers Jésus; aussi dira-t-il qu'il est venu pour eux.

16) Les scribes des Pharisiens sont ceux qui appartiennent à leur parti. Act. xxiii, 9 indique bien qu'il y en avait d'autres : τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων; et il serait étrange que les Sadducéens n'en aient point eu parmi eux, comme au contraire un logion d'Oxyrhynque (*RB.* 1908, 539) connaît un prêtre Pharisien, φαρισαῖός τις ἀρχιερεύς. Les mss. et verss. qui ont « les scribes et les Pharisiens » sont suspects d'avoir éliminé une leçon

[du parti] des Pharisiens, le voyant manger avec des pécheurs et des publicains, dirent à ses disciples : « Pourquoi mange-t-il avec les publicains et les pécheurs? » [17] Et Jésus les entendant, leur dit :

rare, d'après Lc. — ὅτι (le second, avant μετά) est pour τί (cf. IX, 11. 28), par une confusion entre l'interrogatif et le relatif (aussi dans LXX). Mt. et Lc. ont διατί, qui est plus normal. Les pécheurs et les publicains, puis les publicains et les pécheurs, ordre changé par un simple artifice de rédaction. Le scandale est très naturel de la part des Pharisiens : ils n'auraient jamais consenti à manger avec des gens peu soucieux de la pureté légale, « les gens du pays » (עם הארץ), assimilant ainsi ceux qui n'étaient pas de leur caste aux indigènes d'origine incertaine que les Juifs revenus de la captivité refusaient de traiter en frères (Esd. IV, 4 etc.). La question s'adresse aux disciples, parce que les scribes craignent de s'attaquer à Jésus; leur attitude est toujours sournoise. Le texte de Mc. ne désigne personne; ἐσθίει est évidemment Jésus, et cela s'entendait assez dans la scène elle-même. Mt. qui se transporte moins *in medias res* ajoute « votre maître »; Lc. fait adresser le reproche aux disciples eux-mêmes. Loisy supprime l'interrogation; les scribes font une simple observation « sur le ton aigre-doux de dévots scandalisés ». Mais alors pourquoi s'adresser aux disciples?

17) Jésus répond par un proverbe. Swete cite Pausanias *ap.* PLUT. *Apophteg. Lacon.* 230 F : οὐδ' οἱ ἰατροί, ἔφη, παρὰ τοῖς ὑγιαίνουσιν ὅπου δὲ οἱ νοσοῦντες διατρίβειν εἰώθασιν. Si les publicains et les pécheurs sont vraiment malades, ils ont donc besoin du médecin. Le médecin s'expose au danger des maladies contagieuses pour les guérir; Jésus qui est le médecin des âmes pouvait donc braver le péril des impuretés légales. Il va de préférence où l'on a besoin de lui, et par conséquent auprès des pécheurs. Sa mission étant de guérir, il n'est pas venu pour les justes. Les controversistes catholiques concluaient de là contre les premiers protestants qu'au temps de Jésus il y avait donc des justes, tandis que certains anciens comme Théoph. voyaient là une ironie à l'adresse des Pharisiens qui se croyaient justes. Mais Jésus ne se prononce pas sur eux : Il déclare *se ita peccatores quaerere, ut si aliqui fuerint justi, non propter eos sed propter peccatores venturus fuisset* (*Mald.* sur Mt. IX, 13). Ἦλθον est encore plus mystérieux que ἐξῆλθον (I, 38), parce qu'on ne peut pas dire que Jésus est venu spécialement à Capharnaüm pour appeler les pécheurs. Il s'agit donc au moins de sa mission divine (*Loisy*). C'est d'ailleurs aussi ce que paraît entendre Knab. (sur Mt. p. 347) : *quod si intelligerent Scripturam, perspicerent etiam Messiam ad id venire et hanc esse muneris eius rationem ut peccatores Deo reconciliet* et peut-être les assistants ne comprirent-ils pas davantage. Cependant comme il n'y a pas « je suis venu parmi vous », mais je suis venu, tout court, on peut suppléer par la pensée « dans ce monde », et il est plus probable que Jésus fait ainsi allusion à sa propre préexistence. Loisy trouve la vocation du publicain et le repas mal soudés ensemble, à cause de la tournure du v. 15, et de plus que la sentence « ne s'accorde pas bien avec la circonstance, puisque c'est Lévi qui a invité les publicains et Jésus lui-même » (I, 491). Cependant il

« Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. »

18 Or les disciples de Jean et les Pharisiens jeûnaient. Et on

était absolument dans les mœurs que Lévi invitât Jésus chez lui comme avait fait Simon, après sa vocation, et l'appel des pécheurs fait allusion à la vocation de Lévi. Tout l'épisode se tient donc parfaitement et il est bien difficile d'y reconnaître un artifice rédactionnel.

18-22. Question sur le jeûne (Mt. IX, 14-17; Lc. V, 33-39).

18) L'indication de la situation est propre à Mc. ἦσαν — νηστεύοντες pourrait signifier : avaient coutume de jeûner (*Winer,* § XLV, 5; cf. XV, 43; Lc. IV, 31; V, 10; XXIII, 51, *Knab.*), mais ce n'est pas la pensée de Mc., puisqu'il fait survenir des personnes pour constater la divergence. Cela se passa donc un jour de jeûne quelconque; il n'y a aucun lien historique très étroit avec ce qui précède; c'est encore un cas de divergence avec les Pharisiens. Lc. a placé la question au moment du festin de Lévi, et l'a généralisée (νηστεύουσιν πυκνά), mais ce n'est pas une raison pour interpréter Mc. dans ce sens. De quel jeûne est-il question? Il semble qu'il n'y eût alors qu'un jour de jeûne obligatoire pour tout le monde, le jour de l'expiation (Lev. XVI, 29), devenu par excellence « Le jeûne » (ἡ νηστεία Act. XXVII, 9; dans le Talmud, צומא רבא). Mais ce jeûne aurait été observé par les disciples, et Jésus n'aurait pas rompu ouvertement avec la Loi. Il y avait aussi des jeûnes tout à fait surérogatoires; les Pharisiens zélés s'imposaient de jeûner deux fois par semaine (νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, Lc. XVIII, 12), le lundi et le jeudi, quelques-uns même pendant toute l'année (*Schürer*, II, 573). Mais ce jeûne était-il assez général pour que les Pharisiens et les disciples de Jean l'observassent tous, et d'une façon très notoire? Et ce jeûne avait-il l'aspect d'un deuil? Il s'agissait donc plutôt d'un jeûne traditionnel, mais non obligatoire, généralement observé par les personnes zélées, comme les Pharisiens, et les disciples de Jean en imitation de l'ascétisme rigoureux de leur maître. Zacharie (VIII, 19) mentionne quatre jeûnes en signe de deuil national; il semble les abolir; mais peut-être la coutume s'était-elle perpétuée, même avant la prise de Jérusalem par Titus. On peut citer aussi le jeûne du livre d'Esther (IX, 31). Le jeûne du 9 ab, en souvenir de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, fut, à une certaine époque, obligatoire en Palestine; les autres jours y demeurèrent facultatifs (DALMAN, *Realencyklopädie,* VII, 16). C'est vraisemblablement d'un de ces jeûnes qu'il est ici question, traditionnel, et cependant facultatif.

Καὶ ἔρχονται. Ceux qui viennent ne sont, d'après le contexte, ni Pharisiens, ni disciples de Jean. *Aug. : verba ipsa quae illos dixisse apud Marcum legitur magis indicant alios hoc dixisse de aliis* (*De consensu ev.* II, 62). Peut-être sont-ce des scribes, que ces sortes de questions intéressent plus que le vulgaire, et qui cependant ne sont pas du parti des Pharisiens, ce qu'a suggéré Lc. en soudant cet épisode au précédent. Mt. est beaucoup moins naturel en mettant en scène les disciples de Jean : ils demandent

vint lui dire : « Pourquoi les disciples de Jean et les Pharisiens jeûnent-ils, et tes disciples ne jeûnent-ils pas? » 19 Et Jésus leur dit : « Est-ce que les garçons de noce peuvent jeûner pendant que

pourquoi ils jeûnent eux-mêmes. Sans doute ce n'est qu'une formule (Loisy : ils devraient le savoir mieux que personne), mais elle est étrange. Saint Aug. a concilié en supposant que plusieurs avaient posé la question à la fois : *quorum sententia diverso loquendi modo, sed tamen a veritate non alieno, a tribus evangelistis insinuata est.* Knab. pense que d'après Mt. la dispute a eu lieu dans un autre temps que celui indiqué par Lc. On estimera plutôt que ces différences dans la manière de relater les faits n'en altèrent pas la substance. Quoique Mc. ne mette pas ici en scène les Pharisiens, on notera avec Loisy le crescendo de ces discussions : « dans l'avant-dernier récit, ils se contentaient de penser; dans le dernier ils ont parlé aux disciples; cette fois, ils demandent des explications à Jésus; la prochaine fois, ils lui reprocheront de laisser violer ouvertement le sabbat par ses disciples » (I, 495 s.; cf. *Holtz.*).

19) Jésus parle du jeûne comme d'une institution de deuil. C'est le sens qu'il avait dans l'antiquité; on jeûnait après une calamité, ou pour prévenir une calamité suffisamment menaçante pour plonger déjà dans l'affliction, comme la sécheresse présageant la famine etc. Déjà cependant dans Dan. IX, 3 il accompagne une prière instante, et les jeûnes de chaque semaine prenaient sans doute le caractère de mortification que le jeûne a pour nous. Il est donc probable que le jeûne en question était un jour de deuil national. — νυμφῶν est la chambre de l'épousée (Tobie VI, 14. 17); *filii nuptiarum* de *Vg.* adoucit la tournure sémitique (*Loisy*). οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος répond à l'hébreu בְּנֵי הַחֻפָּה, « les fils de la chambre nuptiale » ou en hébreu « du baldaquin nuptial ». On ne connaît pas d'équivalent araméen; mais l'araméen — quoique moins souvent que l'hébreu — emploie בַּר, « fils », pour indiquer une relation avec un objet, par exemple בר אולפן, « savant ». Les בני החפה (*j. Soukk.* 53[a]) sont tous ceux qui participent à une noce. Ici ce sont plutôt les jeunes gens qui tiennent compagnie à l'époux pendant les fêtes de la noce (Jud. XIV, 11). L'ami de l'époux (Jo. III, 29) est probablement celui qui lui tenait de plus près (Jud. XIV, 20), mais tous étaient ses amis (I Macc. IX, 39). C'était sur eux que reposait le soin de rendre la fête plus brillante; comment auraient-ils pu jeûner, c'est-à-dire donner des marques de deuil (Mt. πενθεῖν)? Loisy voit dans ce verset une simple comparaison, tandis que le v. 20 serait une allégorie. Il est pourtant bien évident que la comparaison n'a quelque sens que si elle comprend l'application à Jésus. De même que les gens de la noce ne jeûnent pas pendant qu'ils sont avec l'époux, de même mes disciples pendant qu'ils sont avec moi. Jésus se compare donc à l'époux, ce qui est déjà de l'allégorie. De plus, dans une noce ordinaire, ce sont les gens de la noce qui se retirent, non l'époux qui leur est enlevé. Wellh. a donc parfaitement raison de soutenir que l'allégorie apparaît déjà au v. 19, et Loisy semble le concéder, d'après Jülicher, pour la seconde partie du verset, dans lequel Mc. répond explicitement à la question posée et prépare la

l'époux est avec eux? Aussi longtemps qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner. [20] Mais viendront des jours où l'époux leur

disparition de l'époux. Sur cette comparaison allégorique, on a greffé une allégorie proprement dite, en lisant dans « le fiancé » une allusion messianique (*Knab.*), parce que les temps messianiques sont comparés à une noce (Os. II, 18), et le Messie à un fiancé (Ps. XLIV). Mais si la comparaison des temps messianiques à un banquet était assez courante (*Le Messianisme...* p. 166), « le fiancé » tout court ne pouvait être une allusion messianique claire. Ce qui est comparé à une noce, c'est la joie des disciples de posséder leur maître, non pas directement les temps messianiques.

20) Ὅταν ἀπαρθῇ plutôt *cum ablatus fuerit* que *cum auferetur* (Vg.) (avec Swete). Ici l'application à Jésus se précise, il fait allusion au temps où il sera enlevé à ses disciples : Ἀπαίρεσθαι seulement ici et dans les parallèles; cf. Is. LIII, 8, αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ (*Knab.*, *Swete*). C'est bien une prophétie; ce n'est pas pour cela une allégorie pure, du moins pas plus qu'au v. 19. L'application à Jésus, absolument nécessaire pour répondre à la question posée, est seulement plus marquée ici. Aussi est-il impossible de comprendre le raisonnement de Loisy.

L'allégorie ne lui est pas absolument suspecte en elle-même, mais « ce qui rend l'allégorie suspecte, c'est qu'elle enlève au discours du Christ toute force probante : s'il n'a jamais été question de noces ni d'époux, mais du Sauveur et de ses disciples, Jésus n'explique pas la conduite de ces derniers » etc. (I, 498). Mais s'il ne dit pas qu'il est l'époux, comment ses disciples seront-ils justifiés? Il est bien clair qu'on ne doit pas opter entre la comparaison et l'allégorie, mais admettre une comparaison qui est une allégorie implicite. Après avoir rejeté l'allégorie relative à la mort de Jésus, Loisy, après Jülicher, la remplace dans la bouche de Jésus par une allusion à l'emprisonnement de Jean (dans Jülicher sa mort). « Il résulte de la comparaison que les disciples de Jésus n'ont aucun motif de jeûner, puisque leur Maître est avec eux, et que ceux de Jean en ont un, puisqu'ils ont perdu le leur » (I, 498). Cette hypothèse tout à fait gratuite repose sur une autre hypothèse gratuite, que les disciples de Jean jeûnaient parce qu'ils avaient perdu leur Maître, ce qui ne s'applique pas aux Pharisiens, ou que Jésus leur offre une raison de jeûner qu'ils ne soupçonnaient pas. Il est pourtant beaucoup plus simple de reconnaître que Jésus a su que sa carrière serait courte et qu'il serait bientôt enlevé à l'affection de ses disciples. Et enfin, comme le dit Loisy, « si l'on ne peut admettre que Jésus ait parlé de sa fin en public et à une époque si peu avancée de son ministère, il est facile de supposer que l'anecdote n'est pas à sa place chronologique » (I, 498).

Jésus annonce que ses disciples jeûneront; cela n'est pas un commandement formel (contre *Knab.*), mais tout l'ensemble marque bien la convenance du jeûne. « Dans ce jour », d'après Holtz., marque spécialement la commémoraison de la mort de Jésus. Mais le caractère voilé de la phrase ne permet guère une allusion aussi précise. Il s'agit du temps qui suivra la mort de Jésus.

aura été enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour-là. 21 Personne ne coud une pièce d'étoffe non foulée à un vieil habit; autrement la pièce ajoutée en emporte [quelque chose], le neuf de l'ancien, et la déchirure devient pire. 22 Et personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres, autrement le vin fera éclater les outres, et le vin est perdu aussi bien que les outres; mais vin nouveau dans outres neuves! »

C'est ce que Loisy repousse surtout : « car il ne semble pas que Jésus ait parlé de sa mort comme d'une séparation indéfinie qui mettrait ses disciples dans le deuil pour un long temps, mais comme d'une condition qui pouvait être éventuellement requise pour la venue du royaume, terme véritable et censé prochain de sa mission » (I, 499). Or ce texte, reproduit par les trois synoptiques, enveloppé dans un épisode très vraisemblable, avec le cachet ingénieux des comparaisons paraboliques employées par Jésus, offre toutes les garanties d'authenticité. Il prouve donc que le « il ne semble pas » de Loisy n'est pas justifié. D'ailleurs la seconde partie de sa phrase est exacte, mais tout se concilie si Jésus a admis deux sortes de royaume, celui qu'il instituait sur la terre, celui où il attendrait ses disciples auprès du Père.

21) Un ῥάκος est un morceau d'étoffe, ordinairement un haillon ou une loque, mais ici une pièce neuve, qui n'a même pas été lavée et battue par le foulon, γναφεύς, donc ἄγναφον (ou ἄγναπτον). On sait que la flanelle se rétrécit beaucoup au premier lavage. Τὸ πλήρωμα est à la fois actif, « ce qui remplit », et passif, « ce qui est contenu »; ici la pièce qui remplace la partie gâtée du vieux vêtement. En se rétrécissant, dès le premier lavage, ou au moindre mouvement brusque, cette pièce enlève quelque chose du vêtement; la déchirure devient donc plus grande, puisque la pièce enlève les parties jugées précédemment assez bonnes.

22) La pièce était καινόν, ici le vin est νέος. D'après Trench (*Synonyma*, éd. allemande, p. 134), νέος est ce qui est nouveau par le temps, *recens;* καινόν ce qui est nouveau par la qualité. Mais les papyrus ne distinguent guère. Dans Wilcken, *Ostraca*, n° 1142, οἶνος καινός. Le contraste du nouveau et de l'ancien est fréquent dans le N. T. (Rom. vii, 6; Eph. iv, 22 ss.; Col. iii, 9 s.; Heb. viii, 13), peut-être sous l'influence de ces deux sentences que Holtz. déclare authentiques parmi les plus authentiques (55). Les vieilles outres n'ont plus « le goût de bouc », mais elles s'usent par le frottement quand on les transporte sur le dos ou sur des ânes, et la fermentation du vin nouveau risque de les faire éclater; double perte, du vin et des outres. Mc. ajoute par une sorte d'exclamation qui complète la pensée dans le sens positif, le vin nouveau dans les outres neuves! incise omise par D et plusieurs *it.* D'autres ont complété la phrase en ajoutant soit βλητέον d'après Lc. soit βάλλουσιν d'après Mt.; aussi serait-on tenté de préférer le texte court de D, s'il avait le moindre appui en dehors des textes latins.

*
* *

Cette péricope a été diversement expliquée. B. Weiss y voit une justification des disciples de Jean. La comparaison ne porte pas sur l'inconvénient d'unir le vieux au neuf, mais sur l'inconvénient d'unir le neuf au vieux. Les disciples de Jean font donc bien de jeûner, puisque, n'ayant pas adhéré à l'Évangile, il vaut mieux pour eux conserver la tradition ancienne dans son intégrité, que de prendre seulement quelque chose de la doctrine nouvelle. Cette opinion est rejetée par tous, parce que Jésus n'a à défendre que ses disciples, et que rien ne permet en cet endroit de traiter à part les disciples de Jean, au sujet d'une pratique qu'ils ont en commun avec les Pharisiens.

Loisy imagine au contraire qu'il y avait primitivement deux questions : celle relative aux disciples de Jean, résolue par la comparaison de la noce; celle relative aux Pharisiens, résolue par nos deux comparaisons : Mc. aurait bloqué les demandes et les réponses : « Marc ou la tradition qui le supporte auraient fait une seule question des deux, et juxtaposé les réponses » (I, 501). Cette hypothèse suppose que la première comparaison s'applique aux disciples de Jean seuls; autre hypothèse, peu vraisemblable, puisque Jésus n'avait pas à défendre les disciples de Jean.

D'après Wellh. le vieil habit et les vieilles outres ne peuvent guère être que le judaïsme; mais ce radicalisme est en contradiction avec la pratique de Jésus.

Holtz. reconnaît au contraire le lien des deux comparaisons avec ce qui précède : elles ont le même but, montrer l'inutilité de certains compromis entre l'ancien et le nouveau, soit qu'il s'agisse d'une partie et du tout, du contenant et du contenu. Ainsi serait-on malavisé de demander aux disciples d'unir des pratiques inconciliables : les deux points de vue sont trop divergents. Mais aussitôt qu'on sort de la simple comparaison des deux situations qui tend à interdire le mélange de l'hétérogène, on tombe dans des difficultés insolubles. En effet, si les disciples adoptaient le jeûne traditionnel, ils mettraient une pièce ancienne à un vêtement nouveau, contrairement à la parabole. Donc rien d'allégorique dans ce discours. Et c'est aussi ce que déclare Loisy (I, 502).

Pourtant il faut reconnaître que l'incompatibilité n'est pas quelconque, mais celle du vieux et du neuf. Le second exemple montre que telle est bien la pointe des deux comparaisons. Loisy : « De même la nouveauté de l'Évangile ne peut s'allier aux observances pharisaïques, sans inconvénient pour elle-même et pour les observances dont il s'agit » (I, 502). Le vieux, ce sont donc les observances des Pharisiens, adoptées en ce point par les disciples de Jean; le neuf, c'est l'Évangile. La comparaison

23 Et il advint qu'il passait le jour du sabbat à travers les récoltes, et ses disciples, chemin faisant, se mirent à arracher des

tourne nécessairement à l'allégorie, puisque le neuf représente l'Évangile. Dès lors on peut se demander si elle ne se développe pas en passant d'une parabole à l'autre. La première marque l'impossibilité de combiner le vieux et le neuf, la seconde de mettre du neuf dans du vieux, mais elle ajoute qu'il faut mettre le nouveau dans le neuf. En quoi elle aiguille la curiosité vers le sens des outres. D'après plusieurs Pères, ce sont les Pharisiens et les disciples de Jean; saint Hilaire (*P. L.* IX, 963) : *ut autem intelligerent, non posse sibi in veteribus positis perfecta hæc salutis sacramenta committi, comparationis posuit exemplum... infirmas videlicet vetustate peccatorum et animas et corpora, novae gratiae sacramenta non capere... atque ideo et Pharisaeos et discipulos Ioannis nova non accepturos esse, nisi novi fierent.*

Citons encore. Origène : Ἀσκαὶ παλαιοί εἰσιν οἱ τῇ νομικῇ πολιτείᾳ πεποιωμένοι· οἶνος δὲ νέος ἡ διὰ Χριστοῦ χάρις. Isidore : Τοὺς σαπέντας τῇ παλαιότητι καὶ τὴν νέαν χάριν ἀθετήσαντας ἀσκοὺς παλαιοὺς ὁ Κύριος προσηγόρευσεν, ὡς διαρρηγνυμένους καὶ τὸν καινὸν λόγον τῆς βασιλείας οὐκ ἔχοντας. Cyrille : Οἱ Φαρισαῖοι ἐοικότες ἱματίῳ κατερρωγότι ἢ ἀσκοῖς, παλαιοῖς, οὐ δύνανται δέξασθαι τὴν νεάζουσαν διδασκαλίαν (*apud* Cram. sur Mt. ix, 17, p. 69). De même Victor sur Mc.

Il y a de l'exagération à changer ainsi la parabole en pure allégorie. On n'a pas à se demander précisément quel rapport il y a entre un vieil habit et de vieilles outres et quels sont ceux qui tiennent pour les anciennes traditions. Dans sa première réponse, Jésus n'a fait allusion qu'à la deuxième partie de la question, qui en renfermait toute la pointe : pourquoi tes disciples ne jeûnent-ils pas? Ici encore il ne s'occupe que d'eux. Pour recevoir un enseignement nouveau, il faut qu'ils soient des hommes nouveaux, et par conséquent se détachent des observances créées par une tradition sans autorité réelle. C'est ce qu'accentue la seconde comparaison qui conduit à une conclusion positive parfaitement en harmonie avec la question du début. La pensée a évolué et revient à son point de départ (*Inclusio*). Jésus ne marque pas tant l'opposition de la nouvelle doctrine à l'ancienne Loi, que la nécessité pour ses disciples de se former auprès de lui pour entrer franchement dans une voie nouvelle. Les paraboles sont donc tout à fait en situation, sans infliger à la Loi une condamnation contraire à la pratique de Jésus. Elles ne sont allégoriques que dans la mesure où toute comparaison tourne à l'allégorie quand on en fait l'application à une personne déterminée.

23-28. Première question relative au sabbat (Mt. xii, 1-8; Lc. vi, 1-5).

23) Pour la tournure, cf. ii, 15. — παραπορεύεσθαι (ℵ A L, etc.) plutôt que διαπορεύεσθαι (BCD) qui a probablement été emprunté à Lc. — ἡ σπόριμος (s.-e. γῆ)

épis. 24 Et les Pharisiens de lui dire : « Vois! pourquoi font-ils le jour du sabbat ce qui n'est pas permis? » 25 Et il leur dit : « N'a-

dans Théophr. *Hist. des plantes,* VI, v, 4, signifie plutôt la terre préparée pour la semence. On peut citer *Geoponia,* I, xii, 37 pour le sens de récoltes qui convient bien ici. — ἤρξαντο (cf. i, 45) est presque explétif; comme notre : *se mettre* à faire quelque chose. — On a donné beaucoup d'importance à ὁδὸν ποιεῖν. Si on le prend dans le sens classique strict, « se faire un chemin », on conclut que les disciples arrachaient les épis pour se frayer un passage à travers les blés, et non pour manger, ce qui est contraire à l'explication donnée par Mt. et Lc. Mais outre que cette action est peu naturelle, car en pareil cas on foulerait les épis, on ne les arracherait pas (*Loisy*), τίλλειν signifie arracher un à un, ce qui conviendrait mal. Il faut donc prendre ὁδὸν ποιεῖν dans le sens de *iter facere* (où Holtz. voit un latinisme de Mc.), cf. Jud. xvii, 8 : τοῦ ποιῆσαι ὁδὸν αὐτοῦ, « suivant son chemin ». Un papyrus du iiie s. av. J.-C. a fourni le substantif concret ὁδοποΐα (*Expos.,* mars 1910, p. 288).

Mc. n'a pas dit que les disciples mangeaient, parce que ce n'était pas la question; mais cela résulte bien de la justification de leur acte par Jésus. Il n'était pas interdit de faire une courte promenade le jour du sabbat (ἐν τοῖς σάββασιν, cf. i, 21); au contraire c'est encore le jour où les Juifs, n'ayant rien à faire, se prélassent le plus volontiers dans les rues en grande toilette. Les champs de blé touchaient probablement à la ville, et l'on faisait quelques pas sur les sentiers à travers les moissons. Les Pharisiens n'allégueront pas qu'on a marché plus qu'il n'était permis; eux-mêmes se trouvaient là et n'avaient pas dû excéder la distance. Ils ne se plaignent pas non plus d'une atteinte au droit de propriété, car il a toujours été, il est encore d'usage en Orient, de prendre en passant, si l'on a faim, quelques épis, quelques figues, ou quelques grappes. La Loi permettait de cueillir les épis, mais à la main, sans employer la faucille (Dt. xxiii, 25). Les disciples le font, modérément, ce qu'exprime τίλλειν. Les Orientaux mâchonnent volontiers et fréquemment des graines sèches, de blé, courge, etc. Il est probable qu'on était au temps de la moisson; si la scène est en Galilée, ce qui est assez vraisemblable d'après l'ordre de Mc., vers la fin de mai.

24) Les Pharisiens s'adressent à Jésus sans même nommer les disciples. Mc. n'ajoute rien à ce qui était très clair dans la scène elle-même, On saisit le geste montrant les disciples (cf. ii, 16). Ἴδε dans les LXX = רְאֵה, mais, déjà chez les Attiques, il avait perdu sa valeur propre et n'était guère qu'une interjection (*Blass,* 88, note 1). Les Pharisiens qui suivaient probablement la petite compagnie pour l'observer affectent de regarder l'acte des disciples comme le fait de moissonneurs. La moisson était formellement interdite (Ex. xxxiv, 21). On n'a pas relevé dans les écrits rabbiniques l'assimilation qui figure ici. Mais il était défendu de cueillir des fruits et même de monter sur un arbre de peur de les détacher sans le vouloir (Lévy, *Dict.,* v° שבות; cf. les trente-neuf sortes d'ouvrages prohibés, *Chabbath* vii, 2). Le reproche des Pharisiens est donc très vraisemblable, quoique très frivole en soi.

25) Jésus ne veut pas discuter en détail ce qui est permis ou interdit le jour

vez-vous jamais lu ce que fit David, lorsqu'il fut dans le besoin et qu'il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui? 26 Comment il entra

du sabbat. Il élève toute la question et pose le principe que les lois positives n'obligent pas en cas de nécessité. On ne pouvait rejeter l'autorité du saint roi David, dont l'exemple était consigné dans l'Écriture.

26) ἄρτοι προθέσεως est l'expression des LXX pour désigner les pains exposés dans le temple, et mangés ensuite par les prêtres comme une chose très sainte (Lev. xxiv, 5 ss.). Ahimélek (I Sam. xxi, 1-6) ne fit pas difficulté d'en donner à David, à la condition qu'il fût avec ses compagnons en état de pureté. Il ne regardait donc pas comme absolue l'interdiction d'en donner à des laïcs sous certaines conditions. Depuis, la loi ou la coutume devinrent sans doute plus sévères. La πρόθεσις est probablement l'exposition des pains (cf. II Macc. x, 3 et Deissmann, *Bibelstudien,* 155 citant M. Lumbroso qui croit avoir lu une πρόθεσις τῶν ἄρτων païenne sur un papyrus du Louvre (60 *bis*); cf. *Athénée,* iii, 110). Le texte que nous suivons construit τοὺς ἱερεῖς à l'accus. comme sujet du verbe φαγεῖν, tournure suffisamment correcte mais rare; cf. Lc. vi, 4; xx, 22 (†); les autres ont mis le datif comme complément de ἔξεστιν, probablement pour corriger (cf. *Blass,* 246).

Sur le v. 26, difficulté célèbre. Mc. fait allusion à I Sam. xxi, 1-6, mais il nomme le grand prêtre Abiathar, tandis que le texte de Samuel met en scène Ahimélek. On a proposé bien des solutions : le grand prêtre avait deux noms (*Chrys., Victor,* etc.), ou bien Ahimélek n'était que prêtre et Abiathar grand prêtre (*Victor,* etc.), ou ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως désigne une péricope de l'Écriture, comme ἐπὶ τοῦ βάτου (xii, 26), ou ces mots sont une vague désignation de temps « l'époque d'Abiathar ». Mais ces solutions ont trop évidemment pour but de mettre Mc. à l'abri du soupçon d'erreur. Car Abiathar était fils d'Ahimélek (I Sam. xxii, 20), et ne pouvait par conséquent être grand prêtre du vivant de son père. Ahimélek est seulement nommé prêtre (I Sam. xxi, 1), mais Abiathar aussi (II Sam. viii, 17). ἐπὶ... ἀρχιερέως, sans l'article, signifie qu'Abiathar était alors grand prêtre, comme I Macc. xiii, 42 : ἔτους πρώτου ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως ou Lc. iii, 2, et ces mots ne pourraient être une formule de citation (d'ailleurs inexacte) que s'ils suivaient ἀνέγνωτε. Aussi d'autres exégètes ont-ils reproché à Mc. un manque de mémoire en rapportant l'incident de I Sam. xxi, 1-6. Il est plus juste de constater que Mc. n'avait pas l'intention de suivre pas à pas le texte de l'A. T. Dans ce texte, David se présente seul au prêtre Ahimélek, et on ne dit pas qu'il ait pénétré dans le sanctuaire; il n'est pas même certain qu'il ait eu des compagnons, ou du moins ils n'étaient pas présents, et il n'est pas dit qu'il leur ait fait manger les pains. L'anecdote est donc racontée très largement; Jésus en prend ce qui conclut et insiste sur la participation des compagnons de David, très vraisemblable d'après le texte de l'A. T., pour qu'on ne puisse alléguer une exception en faveur de David seul. Abiathar était présent (I Sam. xxii, 20), et son nom était beaucoup plus connu que celui de son père. Il avait une sorte d'état civil biblique qui en faisait le grand prêtre du temps de David. Cette approximation est parfaitement suffisante pour le but poursuivi par Jésus. C'est à peu près la solution donnée

dans la maison de Dieu sous le grand prêtre Abiathar, et mangea les pains de proposition, qu'il n'est permis qu'aux prêtres de manger, et en donna à ceux qui étaient avec lui? »

27 Et il leur dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non

par S. Thomas dans la *Catena* d'après Bède : *Occiso autem Abimelech* (d'après certains textes des LXX) *a Saule, fugit Abiathar ad David, comes factus totius exilii eius, postea eo regnante summi sacerdotis et ipse gradum accepit, multoque maioris excellentiae filius quam pater effectus est, ideo dignus fuit cuius memoriam Dominus, etiam vivente patre, quasi summi sacerdotis faceret.* Schanz opine que cette manière de relater l'anecdote était traditionnelle, et que les Juifs ont pu y être conduits parce que Ahimélek est fils d'Abiathar dans II Sam. VIII, 17. Mais il leur était facile de penser que celui-là était le petit-fils de l'Ahimélek de I Sam. XXI, d'autant que la papponymie était alors fréquente.

Il faut encore noter que le texte de l'A. T. ne parlait pas de *grand* prêtre et que dans Josèphe les grands prêtres sont les membres des grandes familles sacerdotales (par exemple *Bell.* IV, III, 7).

On ne peut reprocher à Mc. une approximation qui n'est point une erreur, puisqu'il n'avait pas dessein de narrer l'épisode tel quel, mais de tirer une conclusion d'un épisode qu'il désigne assez clairement. Le cas est un de ceux qui faisaient dire à S. Jérôme : *ex quibus universis perspicuum est, apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret* (*Ad Pammach.*, *P. L.* XXII, c. 576).

La mention ἐπὶ Ἀϐιαθὰρ ἀρχιερέως a été omise par Mt. et Lc. On comprendrait très bien qu'ayant le texte de Mc. sous les yeux et s'étant reportés au texte de Samuel, ils aient évité cette apparente contradiction. C'est sans doute pour le même motif que quelques témoins de Mc. ne la portent pas. C'est une occasion d'apprécier le texte dit occidental.

Cependant M. Stanton admet que ἐπὶ Ἀϐιαθὰρ ἀρχιερέως peut être une addition faite par un copiste mal informé (*The Gospels as historical documents,* II, 145); dans ce cas la difficulté n'existe plus.

27) Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ne marque pas expressément une circonstance différente, mais pourrait être l'indice d'une certaine interruption. D'ailleurs ce v. conclut admirablement pour ce qui précède. L'observation du sabbat ne rapporte rien à Dieu. Dieu n'a pas créé l'homme pour qu'il garde ses sabbats, mais a institué le sabbat dans l'intérêt de l'homme, comme toutes les lois qu'il lui a données; cf. II Macc. v, 19 : Οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο. Ce qui ne veut pas dire que l'homme soit libre d'abroger ni même d'enfreindre une loi posée par Dieu pour son bien, mais que la loi positive n'oblige plus si elle tourne au détriment de l'homme. Le principe paraît bien avoir été admis par les docteurs juifs lorsqu'il y avait péril de la vie. Aussi avait-on décidé officiellement au temps des Macchabées qu'on devait combattre le jour du sabbat si l'on était attaqué (I Macc. II, 39-42; cf. Jos. *Ant.* XII, VI, 2).

l'homme pour le sabbat, [28] en sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat. »

De grands docteurs, Ismaël ben Elicha, Éléazar ben Azaria et Aqiba ben Joseph étaient d'accord (*Mekilta* éd. *Weiss*, p. 110ª) qu'on pouvait violer le sabbat pour sauver sa vie, puisqu'on pouvait bien tuer un agneau (Ex. xxii, 1); c'était une sorte de canon : « le soin de la vie dispense du sabbat » (*b. Ioma* 85ª).

Pour établir ce principe sur la Loi elle-même, Siméon ben Menasia notait dans Ex. xxxi, 14 : « le sabbat est saint *pour vous* », et concluait : « le sabbat vous est donné, ce n'est pas vous qui êtes donnés au sabbat » (לכם שבת מסורה ואי אתם מסורין לשבת, *Mek.* p. 110ª), parole assez semblable à celle de Jésus, que le Talmud de Babylone (*Ioma* 85ᵇ) attribue à Jonathan, élève d'Ismaël. Ce maître donnait à sa solution une autre forme piquante : « profane un sabbat, afin de pouvoir en observer beaucoup » (*Mek.* l. l. en lisant ויונתן au lieu de נתן; cf. Bacher, *Tann.* II, p. 362). Il reste cette différence entre la doctrine des rabbins et celle de Jésus, que Jésus n'exige pas qu'il y ait péril de la vie, quand il s'agit d'une transgression aussi menue. Le principe une fois admis aurait dû faire rejeter toutes les surcharges rabbiniques qui allaient contre l'intention du législateur en faisant du sabbat une institution si difficile à observer, qu'on en était venu à estimer qu'on ne pouvait pas la pratiquer dans la perfection voulue (cf. *Le Messianisme*... p. 189). De plus, Jésus va droit à l'intention bienveillante de Dieu envers les hommes, sans s'appuyer sur une argutie du texte, comme Siméon b. Menasia et les rabbins en général. D'ailleurs ils semblent avoir essayé d'opposer deux préceptes l'un à l'autre, sans comprendre le caractère simplement positif de la loi du sabbat. C'est ainsi que Tineius Rufus demandant à Aqiba pourquoi Dieu violait le repos du septième jour en faisant souffler le vent, etc., Aqiba répondit que Dieu, habitant le monde entier, pouvait y agir librement comme tout juif dans sa demeure, et que même il avait observé le sabbat dans le désert en n'envoyant pas la manne le jour du sabbat (Bacher, *Tann.* I², 291, citant *b. Sanh.* 65ᵇ, etc.).

28) Il est très difficile de voir comment cette proposition se soude, surtout par ὥστε, avec celle qui précède. Mald. l'a compris, et propose de les lier moins fortement : *dici potest particulam illam* ὥστε itaque *non illativam sed completivam esse, quasi dicat, denique Dominus est filius hominis etiam sabbati.* Mais ὥστε ne peut avoir ce sens en grec. Schanz, Knab., Swete, Holtz., glissent sur la difficulté que Loisy met très bien en lumière : « La première réflexion : « Le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat », est donc dans le même esprit que l'exemple cité, et a pu servir à le confirmer; mais on n'en peut dire autant de la seconde, qui, malgré le lien que Marc établit entre les deux, ne se déduit pas naturellement de la première. De ce que l'homme n'est pas fait pour le sabbat, il suit que l'homme peut être dispensé du sabbat, quand le sabbat lui serait nuisible au lieu de lui être utile, non qu'un homme tel que David ou bien le Messie ait le droit d'en dispenser. La seconde réflexion paraît donc avoir été surajoutée »

(I, 511 s.). L'argument est décisif, à deux conditions : que la conséquence doive s'expliquer d'après le cas de conscience spécial qui précède; que la seconde sentence comprenne seulement le pouvoir de dispenser. Or ce n'est pas le cas, parce que Mc. a eu soin de poser comme un petit intervalle littéraire au début du v. 27 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, et parce que le v. 28 signifie la maîtrise complète du sabbat. Si l'on isole le v. 27 du v. 28, on doit le prendre comme une conclusion de ce qui précède, et alors le v. 28 ne suit pas. Mais une fois le principe du v. 27 posé, on peut aussitôt — et c'était une exégèse courante — le considérer pour sa valeur propre. On pouvait en déduire, non seulement que le sabbat est une loi dispensable, mais encore que c'est une loi positive, qui pouvait être abrogée ou modifiée, conclusion que R. Aqiba refusait de tirer, mais que Jésus tire expressément. Naturellement ce n'était plus un homme quelconque qui pouvait en agir ainsi, aussi oppose-t-on le Fils de l'homme à l'homme. Ici le Fils de l'homme est pris dans le sens messianique large, comme précédemment, l'homme que je suis, fondé de pouvoirs de Dieu. Ce n'est pas la conclusion de l'épisode qui précède, c'est une affirmation que Jésus fait de son pouvoir à l'occasion de cet épisode. C'est, pour le fond, la pensée de *Mald.* qui ajoute : *voluit etiam fortassis obscure insinuare se, ut postea fecit, Iudaeorum sabbatum abrogaturum.*

De son côté Wellh. reconnaît le lien étroit entre v. 27 et v. 28, mais à condition de prendre le Fils de l'homme dans le sens d'homme : l'homme est maître du sabbat, comme précédemment il pouvait remettre les péchés. C'est évidemment exorbitant, et Jésus n'a pu tenir ce langage. La pensée serait plus acceptable si on l'écrivait : « l'homme est donc l'arbitre de la dispense du sabbat »... mais ce ne serait pas celle de Mc. L'objection de Wellh. que l'araméen n'avait pas deux mots pour dire « homme » et pour dire « Fils de l'homme » et qu'ainsi la nuance de Mc. n'a pu être proférée par Jésus en araméen a été réfutée par Dalman (*Worte,* 191 ss.).

Dans la version *syrsin.* on lit בר אנשא pour « ἄνθρωπος » et ברה הו דאנשא pour ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Le second terme a quelque chose d'artificiel, mais c'est le texte grec que nous avons à traduire et on doit supposer jusqu'à preuve du contraire que la nuance du grec rend une nuance de l'araméen, si le *logion* a été prononcé dans cette langue.

Mt. et Lc. ont omis le v. 27 de Mc. Dans Mt. la conclusion est précédée d'un autre exemple. Ce serait un cas où l'on pourrait soupçonner Mc. sinon d'avoir abrégé le texte de Mt., du moins de n'avoir pas reproduit le plus fidèlement toute l'argumentation de Jésus. De là une certaine incertitude sur cette argumentation elle-même.

CHAPITRE III

[1] Et il entra de nouveau à la synagogue, et il y avait là un homme qui avait la main desséchée, [2] et ils l'épiaient [pour voir]

III, 1-6. Deuxième question sur le sabbat (Mt. XII, 9-14; Lc. VI, 6-11).

1) Πάλιν paraît se rapporter à I, 21, la première entrée de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm. Nous sommes donc probablement dans cette ville. Cependant Mc. affecte de ne désigner aucune synagogue spéciale, puisque l'article manque. Ce qui importe, c'est qu'on est dans une synagogue (cf. Jo. VI, 59; XVIII, 20; Jac. II, 2, où l'article manque de la même façon; *Swete*). Mc. ne dit pas quel rapport avait cette scène avec la précédente. On dirait que ce sont les mêmes Pharisiens, qui, vaincus dans une première joute, cherchent une occasion de revanche; Mt. a rapproché les faits par une simple transition littéraire « qui marque un changement de la mise en scène, non la succession immédiate des faits » (*Loisy,* I, 515) et qui par conséquent n'est pas en contradiction réelle avec Lc. qui a eu ses raisons pour placer la scène un autre sabbat. L'homme qui se trouvait là aurait été un agent provocateur d'après Knab., ce qui ne peut s'appuyer que sur Mt. XII, 10, où les Pharisiens interrogent les premiers. Mais Jésus lui aurait-il accordé tant d'intérêt? Il est plus probable qu'il est venu demander sa guérison, et c'est en entendant ses prières que les Pharisiens se sont mis en observation. L'évangile selon les Hébreux lui faisait dire : *caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos* (Hier. *in Mt.* XII, 13 ; Nestle, *Supplementum*, 77).

Cet homme avait la main percluse, plutôt par suite d'une attaque de paralysie que de naissance, comme marque la nuance de Mc. (ἐξηρραμένην, de ξηραίνω) négligée par Mt. et Lc. qui mettent dès le début ξηράν. Lc. spécifie la main droite.

2) Παρατηρεῖν paraît plus classique que le moyen, préféré dans le N. T.; εἰ avec le fut. ind. y est assez rare, quoique parfaitement correct; la leçon θεραπεύει de Ti. d'après ℵDΣ, est probablement empruntée à Lc. — Les adversaires de Jésus, qui ne peuvent être que les Pharisiens, sont nommés dans Lc. qui met un intervalle exprès entre les deux scènes. Mc., et à plus forte raison Mt., ne les nomment pas; ce sont les Pharisiens de l'épisode précédent qui cette fois ont le dessein formel d'accuser Jésus. Ayant pris la responsabilité de ce que faisaient ses disciples, il est suspect de tiédeur par

s'il le guérirait le jour du sabbat, afin de l'accuser. [3] Et il dit à l'homme qui avait la main sèche : « Viens te mettre au milieu. » [4] Et il leur dit : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire bien ou de faire mal, de sauver la vie ou de tuer? » Et ils gardaient le

rapport au sabbat. Schürer (II, 558) donne des exemples inouïs de la dureté pharisaïque quand la vie n'était pas en péril. S'il était permis d'assister une femme en couche et de dégager un homme écrasé par la chute d'un mur, aucun secours médical n'était autorisé sauf le danger de mort. On ne pouvait même pas répandre de l'eau sur un membre foulé, ou faire couler le sang d'une blessure.

3) Ἔγειρε, construction prégnante, complétée par Lc. καὶ στῆθι. Jésus paraissait jusqu'à présent désireux de ne pas appeler l'attention sur ses miracles; mais il ne craint pas ses ennemis, et il entend que la question de principe soit posée ouvertement, entre la charité d'une part, et l'exagération poussée jusqu'à l'absurde de l'observance du sabbat. Il est douteux qu'il ait espéré toucher leur cœur de pitié pour ce malheureux, comme le dit Victor : ἵνα τῇ ὄψει αὐτοὺς ἐπικάμψῃ, ἵνα κατακλασθέντες τῇ θέᾳ τὴν πονηρίαν ἐκβάλωσι, καὶ τὸν ἄνθρωπον αἰδεσθέντες, παύσωνται τῆς θηριωδίας. Mais du moins par la présence de l'infirme au milieu de la synagogue le cas se posait pour le cœur comme pour l'esprit, et non plus comme dans les écoles.

4) Ἀγαθοποιεῖν n'était pas usité dans le grec class., mais devait tout naturellement se former d'après l'analogie de κακοποιεῖν qui est attique. En fait ἀγαθοποιεῖν ne s'est trouvé que dans la Bible grecque et le N. T. On hésite entre le sens moral : « faire le bien, faire le mal », et le sens de bienfaisance : « faire du bien, faire du mal », sous-entendu « au prochain ». Si Jésus posait la question dans le second sens, les Pharisiens pouvaient répondre : cela dépend! oui, en cas de péril de mort; non, si l'on peut attendre. Jésus, prévenant cette difficulté, élève le débat et le porte sur la valeur morale des actions. Il est évident qu'une bonne action doit toujours être permise le jour du sabbat, comme une mauvaise défendue. Puis, par une *subsumptio* implicite, il fait rentrer les actions de bienfaisance (ou de malfaisance) dans la catégorie des actions morales : Sauver une existence ou tuer? Cet exemple, concédé par les Pharisiens eux-mêmes, prouve qu'il est permis de sauver la vie parce que c'est une bonne action; ainsi conclura-t-on de tout ce qui est utile au prochain. Cet argument, comme plusieurs paroles de Jésus, se réduit difficilement à un raisonnement classique, mais il va droit au but. On ne pouvait répondre qu'il n'était pas permis de faire du bien le jour du sabbat, ni qu'il était permis d'y faire du mal en laissant son prochain dans l'embarras, à moins de confesser clairement, et dans un cas concret, que les surcharges rabbiniques ne tenaient pas compte de la loi morale. Ce que les Pharisiens ne voulurent pas faire. La plupart des auteurs (*Weiss*, *Holtz.*, *Knab.*, *Schanz*, *Loisy*) s'arrêtent à cette solution plus ou moins modifiée; Swete, après Fritzsche, voit dans ἀποκτεῖναι une allusion aux mauvaises intentions des adversaires. Est-il défendu de sauver une vie menacée par la

silence. [5] Et promenant ses regards sur eux avec colère, attristé de l'endurcissement de leur cœur, il dit à cet homme : « Étends la main! » Et il l'étendit, et sa main fut remise en bon état. [6] Et les Pharisiens sortirent, et tinrent aussitôt conseil avec les Hérodiens contre lui, afin de le perdre.

paralysie d'une mort prochaine, et permis de tendre des embûches à la vie d'un autre, comme vous faites en ce moment? Cette opposition de la conduite de Jésus et de celle des Pharisiens serait assez tragique, mais elle ne ressort pas de l'argumentation.

5) Περιϐλέπεσθαι seulement dans Mc. (III, 5, 34; V, 32; IX, 8; X, 23; XI, 11), dans Lc. VI, 10, parallèle à notre passage, et cinq fois sur six pour marquer un regard rapide jeté par Jésus sur ses amis ou ses ennemis (*Swete*). A ce geste familier, retenu sans doute par Pierre, Mc. ajoute seul deux sentiments dont l'un du moins se lisait dans son regard, la colère, et de plus la compassion. Loisy dit très bien : « Que ces traits descriptifs soient adventices dans Marc et n'y aient pas encore existé quand les deux autres évangélistes y ont puisé ce récit (J. Weiss, 383), on le croira difficilement; car on devait être, avec le temps, beaucoup plus enclin à omettre qu'à ajouter des détails de ce genre, qui sont vraiment humains, et où l'on soupçonnerait parfois l'impression du témoin, mais qui n'ont aucune signification pour la christologie » (I, 517) — si ce n'est peut-être contre la christologie d'Eutychès! — συνλυπούμενος est très difficile à expliquer. La prépos. συν indique ordinairement dans ce cas la condoléance avec quelqu'un; ne serait-ce pas ici le mélange de la tristesse compatissante avec la colère? — πώρωσις, ici et Eph. IV, 18 διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν et Rom. XI, 25 (†), marque la formation d'un calus, spécialement la soudure d'un os au moyen d'un calus, comme πωρόω marque l'insensibilité de la chair (ATHÉNÉE, 549[b]; ÉLIEN, *V. H.* IX, 13). M. Armitage Robinson a montré (*Journal of theol. Studies*, 1902, p. 81-93) que la πώρωσις se disant des yeux équivalait à la πήρωσις, mais non pas que les termes se prenaient l'un pour l'autre, sinon par une approximation assez vague des traducteurs et des commentateurs. Au lieu de πωρώσει, D et *syrsin.* avec *c ff i r* ont νεκρώσει, mettant de nouveau en relief l'accord de *syrsin.* avec les latins sur une leçon inconnue au grec. — ἀπεκατεστάθη, l'augment après chacune des deux prépos., tendance dans le N. T. (*Blass*, 41); il y a des exemples dans les inscriptions et papyrus, par ex. *Teb. P.* **413**, 4 (II[e] ou III[e] s. ap. J.-C.) ἀπεκατέστησα (*Expos.* 1908, août, 185 s.). Quelques mss. αποκ. plus régulier. On ne voit pas qu'il y ait dans ce mot une allusion à l'ἀποκατάστασις messianique. — Un miracle du même genre est relaté I Reg. XIII, 6.

6) Mc. a seul son εὐθύς familier. Συμϐούλιον διδόναι ne se retrouve qu'ici; la tournure est peut-être d'après δ. ψῆφον, γνώμην; il n'y eut pas seulement délibération; il y eut résolution prise de faire périr Jésus. Les Pharisiens pouvaient se proposer soit de traduire Jésus devant le Sanhédrin de Jérusalem, soit de le traduire devant les tribunaux d'Hérode Antipas.

7 Et Jésus avec ses disciples se retira vers la mer, et beaucoup de monde de la Galilée le suivit; et de la Judée, 8 et de Jérusalem,

Dans les deux cas il fallait obtenir l'assentiment de ce prince. Il est douteux que les Hérodiens soient une secte de partisans d'Hérode. Il y en avait en Galilée, quand Hérode le Grand n'en était pas encore le maître (Jos. *Ant.* XIV, xv, 10, τοὺς τὰ Ἡρώδου φρονοῦντας), mais, au temps de Jésus, tous les Galiléens étaient sujets d'Hérode Antipas. Ces Hérodiens sont donc probablement des Juifs influents auprès du prince, qui naturellement montraient du zèle pour sa maison. Il était important de s'assurer leur concours, pour inspirer à Hérode, assez indifférent en matière religieuse, la haine de Jésus, comme on lui arracha la condamnation de Jean-Baptiste.

Cette conclusion s'applique à tous les épisodes qui précèdent. En affirmant qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés, en excusant ses disciples du jeûne des Pharisiens et des disciples de Jean, en les justifiant au sujet du sabbat, en réduisant ainsi deux fois les Pharisiens au silence, Jésus avait mérité la mort! L'intention de Mc. en groupant ces faits est si évidente qu'on peut se demander s'ils appartiennent tous à la même période. Jésus, en face d'adversaires acharnés dont il ne risque pas de surexciter l'enthousiasme, affirme nettement sa mission et les droits de sa doctrine.

7-12. Nouveau ministère auprès des foules (Mt. xii, 15-21; Lc. vi, 17-19).

7) Ἀναχωρεῖν dans Mc. cette seule fois, dans Mt. dix fois. Ce n'est donc pas Mt. qui l'a emprunté à Mc., mais le contraire n'est pas non plus vraisemblable, parce que dans Mt., spécialement ici, le mot signifie « se dérober par la fuite ». C'est bien aussi le sens que lui donnent ici Knab. et Swete, en harmonisant avec Mt. qui souligne par γνούς : Jésus connaissait le complot. On dit que Jésus était plus en sûreté au milieu de la foule et en plein air que dans les petites rues de Capharnaüm, et qu'il pouvait s'échapper en barque. Mais il n'y a pas dans Mc. la moindre allusion à une fuite. Jésus se retire parce qu'il sait qu'il serait inutile de discuter plus longtemps avec des Pharisiens obstinés que les précédentes discussions n'ont fait qu'irriter (*Schanz, Weiss, Holtz., Wellh., Loisy*). La ponctuation de 7^b est un peu douteuse. Swete ne ponctue pas après ἠκολούθησεν pour grouper tous les noms gouvernés par ἀπό. Mais Mc. qui a répété πολὺ πλῆθος et πλῆθος πολύ, semble avoir en vue deux grandes catégories, et avoir distingué les Galiléens qui suivaient, parce qu'ils étaient sur place, de ceux qui étaient venus de loin. La mer (sémitisme) est le lac de Tibériade; on est venu du sud, de l'est et du nord-ouest. L'ouest n'est pas nommé parce que la Galilée s'étend jusqu'à la Méditerranée. Jérusalem est nommée à part (cf. i, 5); ἡ Ἰουδαία paraît d'abord dans Hécatée d'Abdère (*Fragm. histor. graec.* II, 392 a; cf. *RB.* 1908, p. 528 s.); pour les écrivains grecs, c'était le pays des Juifs; mais ceux-ci la regardaient toujours comme un équivalent de la tribu ou du royaume de Juda. Politiquement, elle comprenait l'Idumée. Les Édomites avaient gagné beaucoup de terrain après la prise de Jérusalem par les Chaldéens, et leur nom s'était attaché à la région au sud de Jérusalem jusqu'à Bethsour (I Macc. iv, 29. 61). Jean Hyrcan avait conquis le pays, et l'Idumée avait dû adopter la religion juive (Jos. *Ant.* XIII,

et de l'Idumée, et de l'au-delà du Jourdain, et des environs de Tyr et de Sidon, beaucoup de monde, apprenant tout ce qu'il faisait, vint à lui. 9 Et il demanda à ses disciples qu'une petite barque fût à sa disposition, à cause de la foule, afin qu'on ne le pressât point. 10 Car il en guérit beaucoup, de sorte que tous ceux qui avaient des maladies se jetaient sur lui pour le toucher. 11 Et les

IX, I); néanmoins le nom était resté; il ne figure qu'ici dans le N. T. L'au-delà du Jourdain (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) est une tournure sémitique, qui dans Josèphe était devenue la Pérée (ἡ Περαία, *Bell.* III, III, 3). Tyr et Sidon ont toujours été en relations fréquentes avec la Haute-Galilée, les voies de communication étant relativement faciles, tandis que Beyrouth appartient à une autre région; ces villes devaient compter beaucoup de Juifs. — ἀκούοντες est moins naturel que ἀκούσαντες, et plusieurs mss. ont corrigé de cette façon. Le prés. s'explique soit simplement par le goût de Mc. pour ce temps (cf. ποιεῖ), soit par le sens neutro-passif de ἀκούειν qui tourne facilement au passé : « j'entends », pour « j'ai entendu ». L'union des deux verbes au présent (ποιεῖ a aussi été corrigé en ἐποίει) marque d'ailleurs que Jésus ne cessait pas de faire un grand nombre (ὅσα) de miracles.

9) ἵνα avec le subj. au lieu de l'attique ὅπως avec le futur ind. est fréquent dans le grec hellénistique. Moulton (208) cite *Oxyrh. pap.* **121** (IIIe s. av. J.-C.): εἶπά σοι εἵνα δώσωσιν, et ne voit pas dans cette tournure un latinisme. — πλοιάριον ne paraît qu'ici dans Mc. qui emploie toujours πλοῖον. C'est sans grande affectation, car ce petit bateau paraît être le même que le bateau de IV, 1. — προσκαρτερῇ ici seulement dans les évangiles, n'a pas le même sens que dans les Actes et S. Paul. Le bateau devra être toujours à la disposition de Jésus, suivant ses mouvements pour être prêt à le recevoir. Pour cela il s'adresse à ses disciples qui avaient, comme pêcheurs, des barques à leur disposition. Jésus ne craignait pas la malveillance de la foule, mais son empressement indiscret. Mc. est seul à noter ce trait précis et pratique.

10) ἐπιπίπτειν avec le dat. et, dans le même sens, dans Thuc. VII, 84 : ἐνέπιπτόν τε ἀλλήλοις καὶ κατεπάτουν. Cela est sans mauvaise intention; on se précipite pour toucher Jésus afin d'être guéri. Μάστιξ dans Homère et Eschyle (μάστιξ θεία, *Prom.* 682) d'un châtiment infligé par la divinité; ici dans le sens passif, d'une maladie regardée comme envoyée par Dieu, ou simplement d'une maladie, comme nous disons un fléau.

11) ὅταν est pour ὁπότε (avec l'optatif) « toutes les fois que », de même que dans la *Koinè* ὁπότε a simplement le sens de « quand » (*Moulton,* 168); la force de ἄν s'étant affaiblie, ὅταν est avec l'indic.; cf. XI, 19 XI, 25. — προσπίπτειν, toujours dans le N. T. avec le sens de se prosterner pour rendre hommage, sauf Mt. VII, 25. C'est la première manifestation de ce genre dans la carrière de Jésus; ce sont les démons qui commencent, et ils feront tous de même. On dirait que l'opinion de ce clan sinistre s'est formée et qu'ils sont maintenant plus éclairés. Avec leurs cris sauvages (cf. I, 23; V, 5, 7; IX, 26) ils proclament Jésus « le Fils de Dieu », ce qui est plus caractéristique que « le saint de Dieu »

esprits impurs, quand ils le voyaient, se prosternaient devant lui et vociféraient en disant : « Tu es le Fils de Dieu ! » [12] Et il leur enjoignait fortement de ne pas le faire connaître.

[13] Puis il monte à la montagne, et il appelle auprès de lui ceux

(I, 24). On veut que cette expression soit synonyme de Messie. Mais, outre que ce n'était point du tout une équivalence courante, le Messie ne regarde pas les démons. Les termes sont donc à prendre tels quels; quel que soit le sens précis qu'ils aient eu dans la bouche des démons qu'il n'est pas nécessaire de croire éclairés sur le mystère de la Sainte Trinité, ils désignent une filiation unique. Cette confession des esprits impurs est propre à Mc.

12) Πολλά pris adverb. ne signifie pas dans Mc. « souvent », ni même « d'une façon prolongée », mais « avec instance, fortement, grandement » (sauf peut-être I, 45), cf. V, 10. 23. 43; VI, 20; IX, 26; la *Vg.* a donc bien rendu *vehementer* (ici et X, 43). Dire que Jésus est le Fils de Dieu, c'est très réellement le manifester. Jésus ne refuse pas cette qualification; il l'accepte au contraire, en défendant de la rendre publique. Victor pense qu'il ne voulait pas pousser au paroxysme la colère des Pharisiens et des scribes : καὶ τῶν Γραμματέων καὶ Φαρισαίων ἐπὶ πλεῖον διεγείρωσι τὴν μανίαν, καὶ τὰς ὀργὰς καὶ τὸν φθόνον ἐκκαύσωσι. Le titre de Fils de Dieu au sens propre était en effet beaucoup plus suspect de blasphème que celui de Messie, que Jésus ne voulait pas même prendre ouvertement. Il préférait se nommer lui-même Fils de l'homme, et préparer ses disciples à reconnaître son titre de Fils de Dieu par eux-mêmes, sans dépendre de la confession forcée des esprits impurs. — Sur ἐπετίμα, cf. I, 25. Loisy dit (I, 525) de toute cette péricope de Mc. que ce « doit être un dédoublement de l'introduction au discours des paraboles ».

Wellh. (Mc. 26) regarde ce morceau et le suivant comme des rédactions artificielles, parce que le point III, 19, se soude aisément à III, 5 et que, de plus, la barque préparée III, 9 ne sert réellement à Jésus que IV, 1. — Ces critiques supposent une composition strictement logique. La barque de III, 9 n'a pas servi, et n'était prête qu'éventuellement. Ce n'est pas une pierre d'attente pour la suite du récit; c'est un trait pittoresque que Mc. rapporte parce qu'il complète bien la description, et cela même est la preuve que les traits n'en sont pas choisis pour faire un résumé. L'incident est parfaitement vraisemblable; avant de choisir les Douze, Jésus prend un premier contact avec ceux qui sont attirés vers lui.

13-19. Vocation des Douze (Mt. X, 2-4; Lc. VI, 12-16).

13) Le bord de la mer était comme un lieu de réunion. Au contraire, dans les montagnes qui surplombent le lac au nord, on pouvait trouver un lieu de retraite solitaire. Jésus y monte pour se dérober à la foule. Προσκαλεῖσθαι signifie non pas comme d'habitude dans Mc. « prendre à part », mais « mander », comme XV, 44. D'ailleurs les disciples se rendent auprès du maître : il était donc parti le premier. C'est pendant cet intervalle que Lc. place sa prière. Rien n'indique qu'alors il ait eu auprès de lui les « quatre ou cinq disciples qui ne le quittaient pas » (*Loisy*, I, 527). L'un d'eux a pu le rejoindre et appeler les autres. Mc. insiste sur le libre choix de Jésus, point qui a été

qu'il voulait, et ils se rendirent auprès de lui. 14 Et il en établit douze, pour être avec lui, et pour les envoyer prêcher 15 avec le pouvoir de chasser les démons. 16 Il établit donc les Douze, et il

relevé par Jo. VI, 70; XV, 16; cf. Act. I, 2. Il n'est même pas dit que les élus fussent déjà disciples. L'élection vient de Jésus; leur part est de le rejoindre; ἀπῆλθον marque en même temps la séparation de leur existence antérieure; c'est le verbe employé pour quitter sa patrie, sa famille; plus fort que *venerunt* (*Swete*).

14) Καὶ ἐποίησεν δώδεκα est vraiment difficile. *Syrsin.* a traduit par à peu près : « Il en choisit douze ». Le codex D a ινα ωσιν δωδεκα : *Et fecit ut essent duodecim* (ff); cf. *Vg.*, probablement pour tourner la difficulté. On explique ἐποίησεν par constituer; cf. I Sam. XII, 6 ὁ ποιήσας τ. Μωυσῆν καὶ τ. Ἀαρών (en hébr. עשׂה), et peut-être Heb. III, 2, mais non Act. II, 36, ni Apoc. V, 10. Mais le nombre seul régime est bien étonnant; cf. au contraire Lc. X, 1 et Act. VI, 3. Le texte est probablement altéré. Le nombre de douze, à l'instar des douze tribus d'Israël. Quelques mss. ajoutent : οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, qui paraît emprunté à Lc. L'omission est surtout du genre dit occidental, D, *latt. syrsin.*, mais avec A, etc., *pes. go.* etc. Le but de l'élection est double. Les Douze seront habituellement avec Jésus, pour être formés par lui; et ils seront envoyés pour remplir le même ministère sur lequel Mc. a insisté : prêcher et chasser les démons; cf. I, 39. La prédication contenait certainement l'annonce du règne de Dieu, comme Jésus l'avait déjà prêché.

Le mot ἀπόστολος employé par Hérodote dans le sens d'envoyé n'a pas ce sens chez les Attiques; c'est un cas où la *Koinè* a été influencée par la langue ionienne. Dans les papyrus on cite seulement *Pa P.*, p. 412 (IIe s. av. J.-C.) où le texte est restauré : τὸν ἀπ[όστολον] (*Expos.* 1908, août, 190 s.).

Le texte classique de l' « envoi » dans l'A. T. est la mission d'Isaïe (VI, 8); τίνα ἀποστείλω... ἰδού εἰμι ἐγώ· ἀπόστειλόν με. Jésus enverra ses apôtres comme Dieu a envoyé Isaïe.

15) « Envoyer pour avoir » est une tournure gauche : il les envoya pour chasser les démons; mais Mc. a voulu noter expressément qu'il y fallait une puissance spéciale. D a corrigé d'après Mt. ἔχειν en εδωκεν αυτοις (*multi latt. vg. aeth.*). Lc. a jugé inutile d'entrer dans ces détails : Jésus nomma les douze apôtres : ce mot disait tout pour la première génération chrétienne (cf. BATIFFOL, *L'Église naissante,* p. 49 ss.). Mt. qui mentionne la mission dans un autre contexte a ajouté le don de guérir toute maladie (Mt. X, 1), et cela a passé dans de nombreux mss. grecs, les syriens, et les latins, y compris la *Vg.*

16) A juger d'après les autorités, on omettrait καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα qui serait une répétition de scribe d'après v. 14. Cependant l'omission est plus explicable que l'addition. L'article, parce qu'il a déjà été question des Douze, ou parce qu'ils étaient très connus sous ce nom dans l'Église. — Mc. aurait construit plus régulièrement en mettant tous les noms à l'acc. Simon, auquel il donna le nom de Pierre, etc. Il semble avoir voulu que l'apôtre figurât dans le catalogue sous son nouveau nom, beaucoup plus important que Boa-

donna à Simon le nom de Pierre, [17] puis Jacques, fils de Zébédée et Jean, frère de Jacques — et il leur donna le nom de Boanergès, c'est-à-dire Fils du tonnerre —, [18] et André, et Philippe, et Bar-

nergès : « Simon, le premier disciple que Jésus a recruté, devient la pierre fondamentale du collège apostolique et de la société à former pour le règne de Dieu » (*Loisy*, I, 529; cf. *Holtz.*). Victor : ἵνα προλάβῃ τὸ ἔργον ἡ κλῆσις προφητικῶς. Le nom de Simon ne paraîtra plus que XIV, 37, à côté de celui de Pierre. Ce changement de nom paraît avoir eu lieu plus tôt dans Jo. I, 42, plus tard dans Mt. XVI, 18. D'après Knab. le changement est promis dans Jo. et rappelé dans Mt.; les textes permettent seulement de dire que chaque évangéliste l'a mentionné dans la circonstance qui lui paraissait le mieux l'amener. Le moment choisi par Mc. est probablement celui qui se rapproche le plus des faits (*Loisy, Knab.* etc.), parce que dès lors Simon devient la pierre angulaire de l'édifice commencé par Jésus. Or Jésus n'a pas donné ce nom à Pierre sans en expliquer le sens. C'est dans Mc. une trace de ce qui est raconté plus explicitement dans Mt. XVI, 18.

Le sens symbolique est d'autant plus marqué que Πέτρος ou κηφᾶς (Jo. I, 42), c'est-à-dire כֵּיפָא (araméen), n'est pas un nom propre (cf. cependant le sinaïtique כיפה, *Lid.*) joint à un premier nom selon un usage alors assez répandu, mais un nom commun signifiant rocher (*Onk.* Num. XX, 8, traduisant סֶלַע).

17) Ni Mt. ni Lc. n'ont séparé André de son frère Simon, probablement en réfléchissant qu'ils avaient été appelés ensemble. Si Mc. a mis au second et au troisième rang les fils de Zébédée, c'est à cause de leur importance reconnue, et peut-être de l'usage. — Le surnom de « Boanergès » répond, d'après l'explication grecque, à בְּנֵי רֶגֶשׁ, et se rattache donc à l'hébreu, plutôt qu'à l'araméen. רגש ne se rencontre pas dans les textes hébreux ou araméens avec le sens de « tonner », mais *radjas* à ce sens en arabe et on peut le postuler pour l'usage vulgaire du temps. Il est donc inutile de recourir à la racine רגז (cf. Job XXXVII, 2 רֹגֶז, du bruit du tonnerre). Le son οα est inexplicable, et vient peut-être de l'insertion d'une des deux voyelles mise en marge pour corriger l'autre. On a cependant cité Μοασαδα de Strabon (XVI, II, 44) comme venant de מְצָדָה, mais le texte est-il plus sûr? La transcription du syr. בני רגשי (le second *iod* ne se prononce pas) ne trahit aucune perception du son ο de βοαν, probablement par un retour savant à l'étym., comme les deux mss. cursifs qui ont respectivement βανηρεγεζ (604) et βανηρεγες (2pe), comme S. Jér. sur Dan. I, 7, proposait *Benereem* ou *Baneraem* parce que tonnerre se dit en hébreu רַעַם. Le surnom ne s'explique que par Lc. IX, 54; c'est encore un cas où Mc. a conservé la trace d'une tradition qu'il n'a pas développée dans le même sens; cf. IX, 38. Les Pères ont vu là une allusion à la prédication et surtout à la théologie de S. Jean qu'Origène nomme νοητὴ βροντή (*Philoc.* XV, 18; *Swete*).

18) André et Philippe ensemble Act. I, 13, à la même place, et en compagnie dans Jo. XII, 22. Les deux noms sont grecs. Philippe était de Bethsaïda comme André et Pierre (Jo. I, 44). Βαρθολομαῖος = בר תלמי, « le fils de Tal-

thélemy, et Matthieu, et Thomas, et Jacques, le fils d'Alphée, et

maï »; le second élément est hébreu (II Sam. III, 3 un roi de Gessour, etc.), mais aussi bien araméen, et le premier est araméen. Josèphe transcrit en grec Θολομαῖος (*Ant.* XIV, VIII, 1 et XX, I, 1), d'où la forme de la version syriaque, תולמי. Le nom propre du fils de Talmaï était vraisemblablement Nathanaël. *Knab.* (sur Mt. x, 3) est garant que cette opinion remonte à l'abbé Rupert (*P. L.* CLXIX, 273); elle est connue des Syriens (Assemani, *Bibl. orient.* III, 1, p. 306 et III, 2, p. 4 s.). Elle n'est pas traditionnelle puisque S. Aug. dit que Jésus ne voulut pas compter Nathanaël parmi ses apôtres parce qu'il était savant dans la Loi (*P. L.* XXXVI, 788). Elle se fonda sur ce que dans Jo. XXI, 2 Nathanaël figure parmi les Apôtres, et que dans Jo. I, 45 c'est Philippe dont il est ici voisin qui l'a conduit au Sauveur. Μαθθαῖος suppose un araméen מַתַּי, qui serait au nom rabbinique מַתְיָה comme זַבְדַּי à זְבַדְיָה. La racine n'est pas מת « homme », mais מתן « don », comme le prouve la réduplication du ת (cf. les noms phén. מתנבעל etc.) qui se trouve aussi dans מתבול (palm. transcrit μαθθαϐωλιων), et dans מתא (transcr. μαθθα, gén.) hypocoristique (*Lid.* et Dalman, *Worte,* 40 s.). Nous avons vu que Matthieu est le même que Lévi (cf. sur II, 14); Mc. qui va nommer Jacques, fils d'Alphée, a évité de nommer Lévi, fils d'Alphée, sans nous prévenir de l'identité, parce qu'il transcrit un catalogue plutôt qu'il ne compose une liste d'après les événements précédents. Peut-être Jésus avait-il lui-même changé le nom de Lévi en Matthieu, « don de Dieu ».

Θωμᾶς est expliqué Jo. XI, 16; XX, 24; XXI, 2, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, « le jumeau ». Le nom doit être תְּאוֹמָא conclu par Dalman (*Gram.*, 2e éd., 145) du pluriel תיומין (Onk. *Gen.* XXV, 24). La racine תאם « doubler » est hébraïque, non araméenne (cf. le n. pr. phénicien תאם, *Lid.*). Les syr. ont תאומא. Le surnom est très familier. De qui Thomas était-il le jumeau? Swete incline à croire que son vrai nom était Judas, d'après les *Acta Thomae,* I, 1 (cf. Eusèbe, *H. E.* I, XIII) ἔλαχεν ἡ Ἰνδία Ἰούδᾳ Θωμᾷ τῷ καὶ Διδύμῳ. Sur Jo. XIV, 22, là où le grec a Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης, le *syrcur.* a « Judas Thomas »; peut-être le copiste a-t-il voulu corriger un ms. semblable à *syrsin.* qui porte « Thomas », mis en scène au v. 5.

Ἁλφαῖος, avons-nous dit (sur II, 14), suppose un original חַלְפַי; pour l'identifier avec Κλωπᾶς (Jo. XIX, 25), il faudrait supposer que cet homme a pris le nom grec analogue Κλεόπας = Κλεόπατρος, qui prononcé par les Araméens aurait donné קלופא (palm., *Lid.*), devenu Κλωπᾶς dans Jo. XIX, 25, car Κλωπᾶς et Ἁλφαῖος ne peuvent être la transcription du même mot sémitique. Il en serait de ce cas comme de Ἰάσων, nom païen alternant avec Ἰησοῦς, à cause d'une vague ressemblance des sons.

Θαδδαῖος est תַּדַּי (Dalman, *Dict.*) ou תַּדַּאי *Er.* 23c et *j. Kil.* I, 27b. Dalman (*Worte*, 40) admet une origine grecque d'après Θευδᾶς abrégé de Θεοδόσιος, Θεόδοτος ou Θεόδωρος. Mais il est difficile de ne pas songer à תַּדְּיָא « mamelle », quoique les textes n'emploient pas ce mot en parlant des hommes. Ce surnom a pu être donné à un homme qui avait cette partie développée. A Médaïn

Thaddée, et Simon le Zélateur, 19 et Judas Iscarioth, qui le livra.

Ṣaleḥ, les Pères Jaussen et Savignac ont relevé le nom araméen תדי (*Mission archéologique en Arabie*, 225). Lc. nomme cet apôtre Ἰούδας Ἰακώβου, et dans Mc. et Mt. les textes dits occidentaux ont Λεββαῖον qu'il n'est pas trop hardi de faire venir de לֵב « cœur », en hébreu, comme donnant un sens analogue. On peut aussi rapprocher Λεββαῖος de l'araméen לבאי (inscription sinaïtique, *Lid.*). Peut-être les mss. occidentaux entendaient-ils par là introduire Lévi le publicain dans le catalogue des apôtres.

Le second Simon (cf. v. 16) est nommé Καναναῖος que Lc. (vi, 15 et Act. i, 13) a bien rendu ζηλωτής, c'est-à-dire קַנְאָנָא, « zélé ».

De zélé on a fait souvent Zélote (*Well.*, *Loisy* etc.), c'est-à-dire membre d'un parti aussi politique que religieux qui poursuivait par tous les moyens l'indépendance absolue de la nation juive.

Au temps de Jésus, les Zélotes n'avaient pas commis tous les crimes qui les rendirent si célèbres dans la guerre de Titus, mais ils avaient été séditieux dès le début (*Le Messianisme*... p. 18 ss.) et l'on n'aurait pas donné ce titre à Simon s'il avait marqué l'adhésion à une bande de fanatiques. On pouvait être *zélé*, c'est-à-dire ouvertement passionné pour la cause de la Loi, comme S. Paul (Gal. i, 14; II Macc. iv, 2; Act. xxi, 20), sans appartenir au parti des Zélotes. C'est probablement, comme pour le premier Simon, un trait de caractère (*Knab.*, *Swete*).

19) Ἰούδας Ἰσκαριώθ est très difficile à expliquer, car אִישׁ קְרִיּוֹת « l'homme de Qirioth » est purement hébreu, tandis qu'on parlait alors l'araméen. Aussi Resch l'a-t-il cité comme preuve d'un original hébreu, et Wellh. au contraire rejette-t-il cette étymologie. Dalman (*Worte*, 41) a bien expliqué que ces noms juifs, donnés dans des milieux lettrés (comme יַעֲקֹב אִישׁ כְּפַר סַמָּא, *j. Sabb.* 14[d]), se conservaient tels quels même dans des textes araméens. En grec, tantôt on a conservé le mot tel quel, tantôt on y a ajouté une terminaison Ἰσκαριώτης (*Vg. Clém.* ici *Iscariotem*, mais Wordsworth *Scarioth*); quelques copistes ont même traduit, comme D sur Jo. xii, 4; xiv, 22 ἀπὸ Καρυώτου, et ℵ sur Jo. vi, 71. A propos des mss. qui ont σκαριωθ, Wellh. pense à un nom comme *sicarius*. Judas Iscariote qui l'a trahi. Ce trait marque la fidélité de la tradition évangélique, fidèlement aussi transmise par Mc. Jésus a choisi ceux qu'il a voulus, et cependant l'un d'eux a trompé son attente. Si le choix des Douze n'avait été opéré par Jésus, et avec quelque solennité qui rendait cet acte notoire, on n'aurait jamais compté parmi eux celui qui en était sans en être. C'est donc à tort que Wellh. et Loisy ne voient dans l'élection des Douze qu'un catalogue transformé en scène historique. Or si Jésus a réellement constitué les Douze en collège spécial, attaché à sa personne, et chargé de remplir sa mission, il a donc dès ce moment jeté les fondements de l'Église, comme d'une société visible et hiérarchisée (Batiffol, *L'Église naissante,* p. 62 ss.).

Le catalogue des Douze n'est pas sans importance pour la question de savoir quelle langue on parlait alors. On voit que le grec avait pénétré jusque dans l'humble milieu des pêcheurs de Galilée. Deux Simon portent des noms grecs,

20 Et il vient à la maison, et la foule s'y assemble de nouveau, de sorte qu'ils ne pouvaient même pas prendre de nourriture.

choisis de préférence à Siméon comme équivalents de leurs noms hébreux. André et Philippe portent des noms grecs. L'hébreu est représenté par Jacques (deux fois), Jean (transformé), et Juda; de plus par le surnom de Boanergès et d'Iscarioth. Ce n'est point une preuve que l'on parlât l'hébreu; on sait que les noms propres appartiennent encore à la langue des ancêtres, même quand elle est supplantée par une autre. Le même phénomène se produisait vers la même époque chez les Nabatéens : des noms propres arabes sont fréquents dans des inscriptions araméennes (cf. même le surnom אראש « grosse tête » dans l'inscription Contenson de Palmyre, *Lid.* 225). Cependant Boanergès et Iscarioth, étant des surnoms, marquent plus clairement une certaine connaissance de la langue ancienne. Les autres noms accusent des terminaisons araméennes et se rattachent soit à une racine hébraïque comme Thomas, soit à une racine commune aux deux langues comme Matthieu, soit à l'araméen comme Barthélemy. Thaddée est le nom le plus énigmatique, mais paraît purement araméen, alternant avec Lebbaï, plutôt hébreu.

20-21. Inquiétude des parents de Jésus. Mc. est le seul à mettre en tête de la péricope qui suit l'empressement des foules et la mention des parents de Jésus. En revanche il omet la guérison du possédé qui dans Mt. et Lc. sert d'introduction aux attaques des Pharisiens. Loisy : « toujours est-il que l'omission très sensible du miracle, et l'arrangement qui juxtapose l'opinion des parents à celle des pharisiens accusent l'emploi de sources écrites pour la composition de l'Évangile » (I, 696). On ne peut que demander : pourquoi? L'ordre de Mc. est très clair. Jésus vient de s'assurer des disciples fidèles par le choix des Douze. Au moment où il en est de son œuvre, Mc. veut marquer les divers courants de l'opinion, la foule, toujours enthousiaste, les parents de Jésus émus de certains bruits, les Pharisiens dont les griefs se précisent. Puis il oppose l'attitude de Jésus, soit envers les Pharisiens, soit envers ses parents. Pour expliquer les griefs des Pharisiens, il n'avait pas besoin d'un cas particulier de possession, puisqu'il a déjà tant insisté sur l'expulsion des démons. Cet arrangement a peut-être quelque chose de voulu qui s'écarte de la suite des faits, mais il a pu aussi naître de circonstances réelles, et on n'y voit aucune trace de document écrit antérieur.

On peut rappeler ici avec Knab. les sages paroles de Mald. : *Hunc locum difficiliorem pietas facit; quia enim animus horret non solum credere, sed cogitare etiam Christi cognatos, aut dixisse, aut existimasse eum esse furiosum, pio quodam studio nonnulli relicta verborum proprietate alias, quae minus a pietate abhorrere viderentur interpretationes quaesiverunt. Nescio an, dum pias quaererent, falsas invenerint.* Le jésuite du XVIe s. a d'ailleurs su concilier l'exactitude et la vraie piété en notant que ce qui est dit des parents de Jésus ne doit pas s'appliquer nécessairement à tous. La présence de la Mère de Jésus ne prouve pas qu'elle ait participé aux sentiments des autres, pas plus dans cette circonstance qu'au pied de la Croix.

20) La maison, sans art. (cf. II, 1), est probablement la maison de Pierre à

21 Et les siens, l'ayant appris, sortirent pour se saisir de lui, car ils disaient : « Il est hors de lui. »

Capharnaüm; Mc. ne dit pas εὐθύς, ce qui laisse un intervalle pour le sermon en plaine que Lc. place après la vocation des apôtres (Lc. vi, 17 ss.), avant l'entrée à Capharnaüm (Lc. vii, 1). Si Mc. a connu ce sermon, toujours est-il qu'il n'y fait aucune allusion.

Le concours du peuple, πάλιν, rappelle celui de ii, 2. Μηδέ adv. « pas même » est préférable à μήτε qui signifie « ni ». Manger du pain, très usité dans la Bible pour prendre de la nourriture. L'empressement des foules ne se dément pas, probablement pour obtenir des guérisons, sûrement aussi par sympathie et par curiosité.

21) Οἱ παρ' αὐτοῦ, d'après *Schanz* et *Knab.*, les partisans de Jésus à Capharnaüm.

1) C'est le sens de l'expression dans I Macc. ix, 44; xi, 73; xii, 27; xiii, 52; xv, 15; xvi, 16; II Macc. xi, 20 qui indiquent simplement des partisans, des compagnons à la guerre. Dans I Macc. ix, 44 A a dans cet endroit τοῖς ἀδελφοῖς, ce qui marque simplement que « frères » avait un sens très large. 2) Les parents de Jésus habitaient Nazareth et n'ont pu apprendre si vite ce qui s'est passé au v. 20, et c'est à quoi Mc. fait allusion. 3) Quand la mère et les frères de Jésus se présentent, au v. 31, Mc. les désigne autrement; il n'a donc pas en vue les mêmes personnes. — Ces raisons ne sont pas décisives : 1) οἱ παρ' αὐτοῦ peut aussi signifier les parents : Prov. xxxi, 21 (G. xxix, 39) où לביתה est rendu οἱ παρ' αὐτῆς; Susanne, v. 33; Jos. *Ant.* I, x, 5. 2) La situation du v. 20 a pu se prolonger ou se renouveler, de façon à motiver l'intervention de personnes éloignées. 3) Mc. a en vue les mêmes personnes, mais il les désigne plus clairement à leur arrivée. Il les met en branle, et, par un artifice littéraire, il leur laisse le temps d'arriver en intercalant l'épisode des scribes.

Ces personnages ne peuvent être ni les Douze, qui viennent de se grouper auprès de Jésus, ni d'autres disciples qui en dehors des Douze ne peuvent se nommer par excellence des partisans. Les disciples entouraient Jésus v. 34, et ne sont donc pas sortis pour venir le trouver. D'ailleurs c'est à la famille qu'incombe le soin de s'occuper d'un de ses membres qui ne pourvoit plus à ses propres nécessités, d'après le droit sémitique, romain et naturel. La *Vg.* l'entend ainsi en rendant *sui,* et le *syrsin.* en mettant « ses frères », ce qui est derechef une preuve du sens très large de ce mot, équivalant ici à toute la parenté, d'après le sens de οἱ παρ' αὐτοῦ. C'était encore l'opinion de ceux qui ont altéré le Codex D et les *anc. latt.,* car s'ils ont dénaturé la phrase, c'est parce qu'elle les choquait : D οτε ηκουσαν περι αυτου οι γραμματεις και οι λοιποι. Pour le sens de parents, Bède, Théoph., Euth., Mald., Calm., Weiss, Holtz., Loisy, etc.

Si le v. 21 se rapporte très étroitement à la situation du v. 20 (Wellh.), la démarche des parents est motivée par l'affection; ce qui distingue le v. 20 de ii, 2, c'est que Jésus ne prend même plus le temps de manger. Ils sortent donc de Nazareth, ou de Capharnaüm, pour s'emparer de lui, et le contraindre, même par la force, à s'occuper de sa personne. Weiss traduit ἔλεγον d'une manière impersonnelle : « car on disait... » le bruit que Jésus n'était plus

22 Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il est possédé de Béelzéboul », et : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »

dans son bon sens arrive jusqu'aux parents : d'où leur démarche. Cette tournure peut s'appuyer sur ii, 18, où le sujet change exactement de la même façon, et sur le v. 30. Cependant elle est peut-être un peu subtile (*Mald.*). Le plus simple est d'attribuer le verbe aux parents de Jésus. Ils disaient, à l'imparf. : ayant appris, ils se disaient entre eux, ou simplement ils se dirent, ils pensèrent. Ἐξέστη a scandalisé quelques anciens qui se sont réfugiés dans des contresens. Ce n'est pas une raison pour outrer en sens contraire. La *Vg. in furorem versus est,* « il est devenu fou », dit beaucoup trop (contre *Knab.*). Dans Mc. ἐξίστημι signifie qu'on est hors de soi par la surprise ou l'enthousiasme (ii, 12; v, 42; vi, 51). S. Paul ne croyait pas être devenu fou en disant : εἴτε γὰρ ἐξέστημεν θεῷ (II Cor. v, 13). Le sens est donc passer la mesure, être hors de soi; spécialement, dans le cas présent, négliger par excès de zèle les règles ordinaires de la vie. Aussi à la fin — puisqu'on reconnaît la relation des deux épisodes — Jésus ne fera-t-il aucun reproche à ceux qui le cherchent, et ne leur prouvera-t-il pas qu'il est dans son bon sens, comme il le fait avec les Pharisiens. Il déclinera seulement leur prétention à s'occuper de lui. Loisy : « Ils ne disent pas que Jésus ait perdu la raison... mais ils le croient dans un état d'exaltation mystique qui lui fait perdre le sens réel de la vie et de sa propre condition » (I, 698), ou, en suivant le texte de plus près, qui lui fait oublier le soin de se nourrir.

22. Calomnie des scribes (Mt. xii, 24; Lc. xi, 15).

22) A l'opinion des parents de Jésus, Mc. joint celle des scribes, autrement insultante pour Jésus. La scène est beaucoup mieux motivée dans Mt. Après la guérison d'un démoniaque, la foule s'écrie : « Ne serait-ce pas le fils de David? » c'est-à-dire le Messie. C'est alors que les adversaires de Jésus (les Pharisiens) interviennent (Mt. xii, 22-24). Si Mc. avait eu une telle source écrite sous les yeux, s'en serait-il écarté? Sa manière indique plutôt une tradition orale; c'est un des cas où il n'a peut-être pas rédigé τάξει, comme le lui reprochait le presbytre de Papias (Eus. *H. E.* III, xxxix, 15).

Les adversaires sont des scribes, c'est-à-dire des docteurs de la Loi, les adversaires par excellence dans Mc. : ii, 6; ii, 16; ix, 14. La rédaction de Mc. se comprend très bien comparée à Mt. et à Lc. Ayant raconté la guérison d'un démoniaque, ils font dire aux adversaires : « c'est par Béelzéboul qu'il chasse les démons ». Mc. qui passe en revue les opinions sur Jésus met d'abord sur leurs lèvres : « il a Béelzéboul », c'est-à-dire il est possédé ; et ensuite, « c'est par Béelzéboul qu'il chasse les démons ». Jésus est donc d'après eux l'instrument du diable, et son zèle n'a pas d'autre principe. Béelzéboul (ou Béezéboul, comme Salambô pour Salambaal) est le même que Baal-Zéboub, dieu d'Eqrôn (II Reg. i, 2. 3. 6. 16). Le mot זבוב qui signifie « mouche » a été changé en זבול qui signifie « fumier », pour faire affront à ce faux dieu; זְבוּל existe dans l'hébr. talm. et on peut supposer son existence à une époque antérieure à côté de זֶבֶל (contre *Loisy*). Ce changement

[23] Et les ayant appelés, il leur disait en paraboles : « Comment
Satan peut-il chasser Satan? [24] Et si un royaume est divisé contre
lui-même, ce royaume ne peut se maintenir. [25] Et si une maison

est tout à fait dans l'esprit de ceux qui disaient Bocheth « honte », pour Baal, etc. Mais il est très difficile d'expliquer comment le Baal des mouches, l'antique dieu d'Eqrôn, était devenu le prince des démons. Peut-être est-ce parce qu'il était le seul Baal désigné par une épithète dans la Bible ; peut-être pour la raison indiquée *Religions sémitiques,* p. 85. Mais la vraie raison gît peut-être dans une confusion. « Mouche » se dit en araméen דבבא, mais בעל־דבבא signifie « l'ennemi ». Peut-être disait-on l'ennemi par excellence, pour le prince des démons, usage qu'on retrouve dans les auteurs spirituels. Quelques-uns ayant expliqué « Baal de la mouche » auront cru qu'il s'agissait de Baal-Zéboub. Le *syrsin.* et la *Vg.* ont Baalzebub, pour se rapprocher du texte biblique censé plus sûr que la tradition manuscrite grecque ou latine.

Les scribes qui tiennent ce langage étaient descendus de Jérusalem. Mc. suppose leur présence sans l'avoir annoncée, comme II, 6. Plus tard (VII, 1), on en verra d'autres venir de Jérusalem. Il y a donc un service d'espionnage organisé. Le sanhédrin s'est préoccupé de la prédication de Jésus ; ses émissaires ont constaté qu'elle ne cadrait pas avec leurs vues. Ne pouvant méconnaître le caractère extraordinaire des faits, décidés à ne pas reconnaître l'œuvre de Dieu, il ne leur reste qu'à tout imputer au prince des démons. Loisy : « Si misérable qu'elle nous paraisse, la conjecture pouvait les satisfaire eux-mêmes, et surtout elle avait chance de prendre sur la masse ignorante et crédule » (I, 699).

23-30. Réponse de Jésus. Le blasphème contre l'Esprit-Saint (Mt. XII, 25-29. 31. 32 ; Lc. XI, 17-22 ; XII, 10).

23) Mc. n'a pas dit comme Mt. et Lc. que Jésus avait pénétré la pensée de ses adversaires. Il n'était pas nécessaire de recourir à un pouvoir surnaturel, puisque les scribes avaient parlé ouvertement. Il les prend à part et leur parle en paraboles. Deux traits propres à Mc. Sur les paraboles, cf. *RB.* 1909, p. 198 ss., 342 ss.; 1910, 5 ss. Ici ce sont des comparaisons, la dernière tournant à l'allégorie. La question est d'abord posée : Satan — nom plus usité que Béelzéboul pour le chef des démons — Satan reconnu comme un esprit très avisé et très intelligent, a-t-il intérêt à chasser Satan, c'est-à-dire à se chasser lui-même dans la personne des démons qui composent son empire? S'il n'y a pas d'intérêt, l'hypothèse n'est pas vraisemblable, Satan ne peut pas (invraisemblance morale) se chasser lui-même.

24 s.) Καί au lieu de δέ est de style dans Mc. (*Hawkins*, 2e éd., 150 s.).

La preuve est faite par une double comparaison dont les termes seuls sont changés. L'aor. 1er pass. σταθῆναι et l'aor. 2 act. στῆναι semblent pris dans le même sens. Il s'agit d'abord d'un royaume, ensuite d'une maison, comme a compris Lc., dans le sens matériel, et non d'une famille (*Holtz.*) ; dans ce dernier cas la deuxième comparaison n'ajouterait rien, tandis que l'édifice ajoute l'idée d'une cohésion physique. Ni un royaume en proie à la guerre

est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra pas tenir.
26 Et si Satan se lève contre lui-même et se divise, il ne peut pas
tenir, mais il est fini. 27 Or nul ne peut entrer dans la maison du
fort, et piller ses meubles, si d'abord il ne lie le fort, et alors il

civile, ni une maison lézardée ne peuvent se maintenir. La prép. ἐπί s'entend bien dans le premier cas; une faction (s'élève) contre l'autre; dans le second on peut supposer qu'une partie de la maison tombe sur l'autre, ou bien que ἐπί n'est là que par parallélisme. Mt. dans les deux cas a employé κατά, qui a bien l'air d'une correction.

26) Les deux comparaisons sont construites avec ἐάν et le subj. parce qu'il s'agit d'une supposition, purement hypothétique. L'application à Satan conserve l'allure de l'hypothèse, d'après l'explication pharisaïque, mais cette explication s'attache à un fait; d'où εἰ et le présent. Si Satan s'est élevé contre lui-même — comme vous le prétendez au sujet des démons expulsés, — il est dans la situation de ce qui est divisé, et arrive à son terme, au terme de son règne. Ici Mt. et Lc. donnent à la pensée le tour positif : le règne de Dieu est donc venu parmi vous, en accentuant l'application aux circonstances présentes. Mais déjà dans Mc. la parabole n'est pas purement théorique, elle résout en partie le cas posé par les expulsions de démons en réfutant par l'absurde la solution des scribes.

27) Il restait à insinuer une autre solution, c'est que Jésus, au lieu d'agir par Béelzéboul, est un plus fort que lui qui détruit son empire. La première partie de la parabole est seule énoncée. L'application se fait tout naturellement à Jésus, et la comparaison tourne ainsi légèrement en allégorie de la situation présente. Jésus ne voulait pas se désigner plus clairement, et le *machâl* manque ainsi de sa conclusion naturelle (cf. au contraire II Sam. xii, 7).

D'ailleurs les termes de la comparaison elle-même sont probablement choisis en vue de l'adversaire en cause. L'idée du pillage d'une maison pouvait se présenter d'elle-même, mais on pouvait le dire impossible avant que son redoutable propriétaire n'ait été vaincu ou tué. S'il est dit qu'on « enchaîne » le fort, n'est-ce point une allusion à la captivité des démons? C'était l'opinion traditionnelle qu'au moment du règne de Dieu ils seraient enchaînés (Is. xxiv, 22; Hénoch x, 13; liv, 4 etc.). Loisy exagère un peu l'allégorie, pour dire ensuite que les évangélistes ont détruit la comparaison et l'ont ramenée à une allégorie. Quelle était donc la comparaison primitive? « La comparaison roulait donc primitivement sur l'antithèse du fort et du plus fort; et comme la première comparaison devait prouver que Satan ne se chassait pas lui-même, la seconde doit montrer qu'il est chassé par un plus fort que lui » (I, 707). Mais Jésus pouvait-il faire cette comparaison sans qu'aussitôt on lui donnât la seule application qu'elle pouvait avoir? Mc. peut-il être suspect d'avoir transformé la comparaison en allégorie, lui qui n'exprime même pas l'application? D'après Loisy, « l'homme fort est Satan; sa maison est la masse des hommes qu'il tyrannise ; ses outils sont les démons, et celui qui, après l'avoir lié, met sa maison au pillage, n'est pas autre que

pillera sa maison. 28 En vérité je vous le dis, tous les péchés seront remis aux enfants des hommes, et [même] les blasphèmes, tant qu'ils en auront proféré; 29 mais quiconque blasphémera contre

Jésus » (I, 708). C'est exagérer dans le sens allégorique : le premier terme et le dernier sont clairs, parce qu'ils ne sont que l'application à la situation présente; les autres non; σκεύη signifie plutôt le mobilier que les outils, puisqu'il s'agit du pillage de la maison; cf. Lc. XVII, 31; II Tim. II, 20 s.; d'après Victor, les σκεύη sont les hommes eux-mêmes, pour la raison profonde que les démons ne sont puissants que par le pouvoir qu'ils ont sur les hommes : τὸ μὲν γὰρ κράτος αὐτοῖς ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων κρατεῖν... οὐκοῦν ἐπειδὴ σκεύη τῶν δαιμόνων γεγόνασιν οἱ ἄνθρωποι... ἀδύνατον ἦν ἀφαιρεθῆναι τοὺς δαίμονας τὴν οἰκείαν κτῆσιν, ἀλλ' ἢ πρότερον αὐτῶν ἡττηθέντων... On voit que ce sont là des interprétations allégoriques pures, qui peuvent diverger, et que rien n'autorise à attribuer à l'évangéliste La comparaison elle-même a pu être suggérée presque toute faite par Is. XLIX, 24 s.

28) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, formule très solennelle qui apparaît dans Mc. pour la première fois. ἀμήν est l'hébreu אָמֵן, « vraiment », « assurément », pour approuver la parole d'un autre ou pour confirmer une alliance ou un serment, qu'on mit ensuite à la fin d'une doxologie ou d'une prière. C'est ce dernier usage qui est demeuré parmi nous. L'emploi qu'en fait Jésus est très particulier, car, dans l'A. T., même lorsqu'il se trouve en tête d'une phrase, ce mot signifie l'approbation de ce qui précède (I Reg. I, 36; Jer. XI, 5; XXVIII, 6), tandis que Jésus s'en sert pour donner plus de force à l'affirmation de ce qui suit. Les « fils des hommes » pourraient passer pour la traduction d'un original araméen (Wellh.), car cette langue dit בְּנֵי אֲנָשָׁא pour signifier des hommes, comme c'est ici le sens (cf. Mt. XII, 31), mais l'expression a pu venir des LXX où elle traduit בְּנֵי אָדָם, auxquels S. Paul lui aussi a pu l'emprunter (Eph. III, 5, †, pour le N. T.). ἁμάρτημα est un acte de péché; ici et Rom. III, 25; I Cor. VI, 18; peut-être II Pet. I, 9 († dans le N. T.). Ce mot est remplacé ordinairement dans le N. T. par ἁμαρτία qui signifie le péché *in abstracto* et *in concreto*, *peccatio* et *peccatum*, tandis que ἁμάρτημα est le péché comme acte extérieur de désobéissance à la loi de Dieu (cf. AUG. *Contra Jul. Pelag.*, *P. L.* VI, 2); dans l'usage grec le péché est ainsi caractérisé comme manquant le but; tandis que παράβασις dépasse la ligne marquée (TRENCH, *Synonyma*, p. 151 ss.). ὅσα, construction *ad sensum* au lieu de ὅσας, comme de nombreux mss. l'ont corrigé. ἐάν est pour ἄν. Au Ier siècle de notre ère ἐάν est à ἄν dans la proportion de 76 à 9, mais cette mode disparut : « il semble que sur ce petit point les onciaux ont reproduit fidèlement des originaux écrits selon une manière depuis longtemps démodée » (*Moulton*, 43; cf. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, 30).

29) εἰς τὸν αἰῶνα est omis par D, *a b e f ff q* Cypr.[2], mais non *Vg.* (contre *Swete*); le *syrsin.* a une lacune de quatre lettres effacées, et le copiste a oublié une ligne entière. Wellh. est pour l'omission. Mieux vaut reconnaître une redondance de style; εἰς τὸν αἰῶνα ne signifie pas ici « dans ce monde », par opposition au monde futur, mais « à jamais »; *Vg. : in aeternum* (même *WW.*,

l'Esprit-Saint, n'aura jamais le pardon, étant coupable d'un péché éternel. » 30 Car ils disaient : « Il a un esprit impur. »

le ms. G seul omet). ἔνοχος dans le sens de « sous le coup de », prend dans le grec classique le datif; ἔνοχος avec le gén. de la pénalité serait, d'après Moulton (39), en opposition avec le grec commun (cependant Diodore, *Exc.* 571, 14). D'ailleurs il ne s'agit pas ici de pénalité, mais d'un péché dont on demeure responsable (cf. II Macc. XIII, 6 τὸν ἱεροσυλίας ἔνοχον) éternellement. Le coupable est à jamais lié au péché, αἰωνίου, comme précédemment εἰς τὸν αἰῶνα marque un temps qui n'a pas de fin, sans allusion spéciale au monde futur.

30) Marc répète, pour plus de clarté, la première accusation sous une forme équivalente, c'est-à-dire : « il a Béelzéboul », en la traduisant : « il a l'esprit impur », ce qui constitue bien un blasphème contre l'Esprit-Saint qui est l'Esprit de Jésus.

La question du péché contre le S.-Esprit est célèbre; sa difficulté est augmentée parce qu'on cherche une solution qui s'applique adéquatement au texte assez différent de Mc. d'un côté, de Lc. et de Mt. de l'autre, alors qu'il suffit ici de donner une explication du texte de Mc. qui ne soit pas en contradiction avec les autres synoptiques.

Les opinions des Pères ont été résumées par Knab. dans ses commentaires et dans *RB*. 1892, p. 161-170. Lui-même pense que le péché contre le S.-Esprit consiste à attribuer à l'esprit du mal les œuvres surnaturelles de l'Esprit-Saint. Ce péché ne sera jamais remis de fait, parce que Dieu ne donnera pas les grâces qui procureraient le pardon, mais seulement les grâces suffisantes. Loisy, à peu près de même : « L'impossibilité de pardon est absolue en ce sens, que l'endurcissement de ceux qui pèchent contre l'Esprit-Saint est prédestiné à un châtiment certain et inévitable » (I, 713).

Schanz voit dans ce péché le blasphème de la divine majesté reconnue comme telle, et c'est à peu près ce que développe Wellh. : le blasphème peut être pardonné quand Dieu agit dans le mystère, comme c'est le cas pour Job, mais non quand on s'en prend à l'Esprit qui est la force-hypostase par laquelle Dieu se manifeste dans le monde. Holtz. insiste sur ce que les scribes ne se contentent pas de résister opiniâtrément à l'action divine; ils cherchent à entraîner les autres à blasphémer le pouvoir qui est en Jésus. Swete : ce péché appartenant à l'ordre éternel, le Fils de l'homme ne le remet pas; il ne regarde pas sa mission dans ce monde.

Plusieurs de ces opinions contiennent des éléments importants de vérité. On voit que la critique moderne n'est point opposée à l'opinion des Pères, et qu'il ne peut être question de poser des bornes à la miséricorde de Dieu.

Jésus distingue deux sortes de péchés ou même de blasphèmes. La première est déjà une atteinte à la majesté de Dieu. Mais les blasphèmes ordinaires sont le fruit de la colère : on maudit Dieu parce qu'on le croit hostile, parce qu'il punit ou maltraite. Cette faute, si énorme qu'elle soit, a son excuse partielle dans l'ignorance de l'homme et dans l'incompréhensibilité des voies de Dieu (*Wellh.*). Ici l'œuvre est évidemment salutaire, il s'agit d'un acte de bonté; les démons sont expulsés, ce qui correspond le plus souvent à une

31 Et sa mère et ses frères arrivent, et se tenant dehors, ils l'envoyèrent demander.

guérison. Non seulement les scribes blasphèment, mais encore ils veulent entraîner les autres dans leur blasphème (*Holtz.*), et, ne pouvant méconnaître une action surnaturelle, ils l'attribuent à l'esprit impur, plutôt qu'à l'Esprit-Saint. Ils s'attaquent à ce qui peut les sauver, ils se mettent en contradiction directe avec la bonté et la grâce, et c'est ce qu'insinue saint Thomas : *dicitur irremissibile* (*peccatum*) *secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum* (IIª IIªᵉ, q. XIV, a. 3).

On ne peut donc pas dire (*Holtz.*) que ce blasphème soit directement contre l'Esprit de Jésus, *tel qu'il réside en lui depuis son baptême;* il est bien cependant opposé à l'Esprit-Saint tel qu'il se manifeste par les œuvres de Jésus.

Mt. et Lc ont adopté une expression assez différente de celle de Mc. Ce qui est rémissible, ce sont les paroles contre le Fils de l'homme, tandis que les paroles (*Mt.*) ou les blasphèmes (*Lc.*) contre l'Esprit-Saint sont irrémissibles. Le sens paraît être qu'on est excusable jusqu'à un certain point de méconnaître la dignité de Celui qui se cache sous les humbles apparences d'un homme, mais non de s'en prendre aux œuvres évidemment salutaires qui révèlent l'action de l'Esprit-Saint. Le sens est le même que pour Mc. quant au péché irrémissible; on a seulement en plus l'exemple d'une parole mauvaise remise, parole que Lc. ne qualifie pas de blasphème. C'est un cas où le titre de Fils de l'homme n'est pas un prédicat glorieux. Loisy regarde comme possible que Jésus ait dit : « parler contre un homme », « un fils d'homme », est faute pardonnable; blasphémer l'Esprit divin est un péché sans rémission » (I, 712). Assurément cela est possible, mais cette pensée serait banale, opposant simplement la médisance au blasphème. Mc. en distinguant deux sortes de blasphèmes montre beaucoup mieux l'énormité du crime des scribes, et cette distinction s'applique parfaitement à la situation donnée, l'endurcissement et la malice en présence de la bonté.

31-35. Les parents de Jésus (Mt. XII, 46-50; Lc. VIII, 19-21).

Holtz. et Loisy font remarquer que cet épisode s'explique beaucoup mieux dans Mc. qui l'a préparé et qui a expliqué pour quel motif les parents de Jésus le cherchaient. Dans Mt. et dans Lc. ils demandent simplement à le voir, et on ne comprend pas l'à-propos de sa réponse; dans Mc. ils cherchent, par un intérêt mal entendu, à le détourner de son ministère apostolique; la réponse devient topique, et parfaitement en situation. C'est ce que Knab. méconnaît en soutenant que les parents ne sont pas les personnes désignées au v. 21. L'ordre de Mc. qui est excellent, ne doit pas être interprété d'après Lc. qui a placé la visite (non motivée) des parents avant la discussion avec les scribes.

31) Καί et non pas οὖν, avec les meilleurs mss. ℵBCD etc., ce qui lie moins fortement au v. 21 (avec *Knab.* contre *Fillion*), mais sans marquer une situation tout à fait nouvelle. La présence d'une mère, quand il s'agit d'un événement important pour son fils, s'explique toujours, sans que pour cela elle

32 Or la foule était assise autour de lui, et on lui dit : « Voici dehors ta mère et tes frères qui te cherchent. » 33 Et leur répondant il dit : « Qui sont ma mère et mes frères? » 34 Et jetant un

partage les sentiments de ceux auxquels elle se mêle. Sur les frères de Jésus, cf. *infra,* note spéciale. στήκω, prés. formé du parf. ἕστηκα, avec le sens du parf., forme hellénistique. On est toujours dans la maison (v. 20), tellement remplie qu'on ne peut y pénétrer. Les commentateurs estiment cependant que les scribes sont sortis, de sorte que la foule est tout entière sympathique. Les parents de Jésus le font appeler pour le raisonner à part et l'entraîner sans révéler leur dessein; peut-être auraient-ils pu pénétrer à la rigueur, et à plus forte raison un seul messager. Avant même que celui-ci soit arrivé jusqu'à Jésus, la nouvelle circule de rang en rang.

32) Un grand nombre de mss. grecs et anc. latt. ont ajouté καὶ αἱ ἀδελφαί σου, probablement d'après v. 35; ce n'est pas une leçon syrienne, elle n'est ni dans *syrsin.*, ni dans *pes.* Les sœurs n'avaient pas à prendre parti dans une démarche publique qui ne regardait que les agnats.

33) Le passif ἀπεκρίθην dans le sens du moyen ἀπεκρινάμην est peu employé dans les papyrus, mais a de bonnes attestations hellénistiques (*Phrynichus, Polybe*) et se retrouve dans le grec moderne ἀποκρίθηκα (*Moulton,* 39). La tournure ordinaire du N. T. ἀποκριθεὶς εἶπεν équivaut à ויען ויאמר, où ענה ne signifie guère plus que : « il prit la parole ». Mc. emploie λέγει à cause de sa préférence pour le présent.

La question posée par Jésus doit s'entendre d'après la réponse donnée au v. 35. Ce qui compte pour lui, ce ne sont pas les liens du sang, mais ceux de l'esprit, et, dans la circonstance présente, l'affection naturelle pour des parents ne saurait prévaloir contre le devoir de la prédication. Les Pères ont noté que cette réponse n'avait rien d'injurieux pour les siens ni de contraire aux devoirs imposés par la loi de Dieu : Par exemple S. Ambroise : *moralis magister qui de se ceteris praebet exemplum atque ipse praeceptor, ipse etiam suorum exsecutor est praeceptorum. Praescripturus enim ceteris quoniam qui non reliquerit patrem et matrem suam non est Filio Dei dignus sententiae huic primus ipse se subiicit; non quo maternae refutet pietatis obsequia* (*ipsius enim praeceptum est; qui non honoraverit patrem aut matrem, morte moriatur*), *sed quia paternis se mysteriis* (*al. ministeriis*) *amplius quam maternis affectibus debere cognoscat. Neque tamen iniuriose refutantur parentes, sed religiosiores copulae mentium docentur esse quam corporum* (*Exp. Evang. sec. Lc., P. L.* XV, c. 1678).

S'il n'est point question de Joseph qui passait pour être le père de Jésus, c'est sans doute qu'il était mort; autrement on ne concevrait guère son absence.

34) Sur περιβλεψάμενος, cf. III, 5. Le regard circulaire de Jésus est ici sympathique, car ceux qui l'écoutaient l'étaient aussi, et spécialement le cercle des personnes assises autour de lui, c'est-à-dire ses disciples, comme Mt. l'a dit expressément. Ceux-là sont sa mère et ses frères. Cependant Jésus ne veut pas dire qu'il préfère ses disciples précisément parce qu'ils se sont

regard sur ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. 35 Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère. »

donnés à lui; l'opposition n'est pas entre la famille qu'il a quittée et celle qu'il adopte; la raison qui détermine ses affections est plus haute et plus générale, elle dépend de la volonté de chacun.

35) Quiconque fait la volonté de Dieu est son frère et sa sœur et sa mère. Ici la sœur devait être nommée parce qu'il y avait sûrement des femmes dans l'assistance (cf. Lc. VIII, 2. 3, et Mc. XV, 40), et Jésus ne pouvait pas dire : celui-là est mon père, parce qu'il ne se reconnaissait qu'un père, celui du ciel (*Loisy*). Faire la volonté de Dieu, c'est, d'après les mystiques, la racine et le sommet de la perfection. Si Jésus choisit ce signe, c'est peut-être aussi parce qu'en ce moment il est occupé à faire la volonté de son Père.

On sait que d'après l'opinion de S. Jérôme sur laquelle nous reviendrons, les frères du Seigneur étaient ici ses cousins. Loisy s'égaye de cette situation comme si Jésus aurait pu, en cette occasion, et voulu dire : « Celui-là — est mon cousin, ma cousine et ma mère » (I, 728). Mais c'est précisément parce que cette expression de cousin eût été ridicule, que Mc. devait nécessairement employer le mot de frère et sœur — quand bien même les personnes présentes auraient été des cousins. Toute la pointe de l'épisode est dans le dernier mot qui commande tout le reste. On dit frère, sœur, mère, aussi bien dans le sens d'un lien d'affection ou de vénération que dans le sens d'une parenté charnelle; on ne dit cousin que des liens du sang. Jésus ne pouvait donc employer que des termes qui ne sont précis qu'en apparence, et qui, en réalité, peuvent s'étendre à d'autres cas que tel degré de parenté. Dès lors le même mot de frères convenait seul pour introduire des personnes au sujet desquelles devait se produire la paronomase. Et cependant ce sont les mêmes que Mc. a nommés οἱ παρ' αὐτοῦ, c'est-à-dire les siens, dans un sens très vague. On ne peut donc pas insister sur la force du terme de frères. Ce n'est pas seulement comme répondant à un original sémitique que « frères » est pris dans le sens vague, c'est parce que, en grec même, on ne pouvait présenter les choses autrement. On ne prétend pas, comme Loisy paraît le supposer, que frère signifie ici cousin, mais que frère peut avoir un sens large comprenant les cousins, comme οἱ παρ' αὐτοῦ. Ce n'est pas un mot précis dont on transformerait arbitrairement le sens, mais un mot qui seul comporte à la fois le sens littéral et le sens métaphorique, et qui s'imposait ici. Quelle était la nature de la parenté, c'est ce que l'évangéliste ne dit pas; οἱ παρ' αὐτοῦ ne marque pas qu'elle fût très rapprochée.

Et puisque M. Loisy rappelle ici « le grand Origène », il ne sera pas inutile de citer son texte, d'après la traduction de S. Jérôme : *Debemus in hoc loco, ne simplices quique decipiantur, ea quae solent opponere haeretici, confutare. In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam, ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius juncta fuerit Joseph; et locutus est, quae quali mente dixerit, ipse noverit qui locutus est. Si quando igitur haeretici vobis tale quid obiicerint, respondete eis*

et dicite : Certe Spiritu sancto plena Elisabeth ait : Benedicta tu inter mulieres. Si Sancto Spiritu benedicta canitur Maria, quomodo eam Salvator negavit? Porro quod asserunt (d'après Loisy il s'agit des hérétiques nommés d'abord, non du *nescio quis*) *eam nupsisse post partum, unde approbent non habent. Hi enim filii qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura quae ista commemorat* » (*Hom. VII in Luc.*, *P. L.* XXVI, c. 233; cf. *contra Cels.* I, 47). Loisy doit avoir vu juste en disant que le *nescio quis* n'est pas Tertullien. Il est certain cependant que Tertullien ne répugnait pas à supposer que Marie avait eu des enfants de Joseph après la naissance de Jésus. D'autre part, on ne saurait le regarder comme un témoin de la foi, à cause de cette confiance dans son sens propre qui l'a conduit à la révolte et à l'hérésie, et spécialement parce qu'il n'examine pas ce point en lui-même, mais toujours lorsqu'il argumente contre quelqu'un.

*
* *

Note sur les frères du Seigneur (Zahn, *Brüder und Vettern Jesu, Forschungen* VI, 225-364). Nous devons chercher : 1° ce que cette expression peut signifier; 2° ce qu'elle signifie dans le cas donné d'après les textes bibliques ; 3° ce qu'elle signifie d'après la tradition.

I. *Le sens du mot.* — Les « frères » du Seigneur ne nous sont connus que par des textes grecs ; de là le parti pris de certains auteurs de ne s'inquiéter que du sens grec du mot ἀδελφός, qui, incontestablement, signifie frère; il se dit, au sens propre, de ceux qui sont nés de la même mère et du même père ou de l'un des deux; au sens figuré de ceux qui sont liés par l'amitié etc. Mais l'expression, telle qu'elle paraît dans saint Paul, est une expression toute faite, marquant un groupe de personnes déterminées : ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου (I Cor. IX, 5). Cette expression a pris naissance dans la communauté primitive; on ne peut refuser d'admettre que le mot grec soit la traduction d'une expression araméenne, formée dans un milieu araméen, avec son acception dans cette langue et dans ce milieu, et que ce mot soit employé dans le même sens qu'il a dans les Septante en pareil cas.

Nous sommes donc autorisés à examiner les cas bibliques, d'après la traduction grecque.

α) Il n'est douteux pour personne que *aḥ* (aram. *aḥa*) ne signifie frère au sens propre, frère de père et de mère.

β) Il est également certain que *aḥ* peut s'entendre d'un demi-frère, frère du même père, mais non de la même mère (Gen. XLII, 15; XLIII, 5, etc.). Dans ces cas *aḥ* est rendu par ἀδελφός.

γ) Personne ne prétend que *aḥ* signifie « cousin », c'est-à-dire que *aḥ* s'emploie spécifiquement pour désigner ce degré précis de parenté; mais il est certain que ce terme, outre son sens spécifique de frère, a un sens plus étendu et désigne aussi les proches parents parmi lesquels

sont compris les neveux et les cousins. Abraham dit à Lot : « Puisque nous sommes frères... » (Gen. XIII, 8), or Lot était son neveu. Et encore : « Abraham ayant appris qu'on avait pris Lot son frère,... et il ramena Lot, son frère » (Gen. XIV, 14. 16). Laban dit à Jacob : « Puisque tu es mon frère » (Gen. XXIX, 15); or Jacob était son neveu. Éléazar et Keis sont frères : Éléazar ne laisse que des filles : elles sont épousées par les fils de Keis, leurs frères (I Par. XXIII, 21. 22); ici les frères sont des cousins germains. Après la mort de Nadab et d'Abiu, Moïse ne veut pas que les parents les plus proches se contaminent en touchant les cadavres, à cause de leur haut sacerdoce. Il dit aux fils d'Oziel, fils du frère du père d'Aaron : « Enlevez le corps de vos frères »; c'est-à-dire de vos cousins, neveux à la mode de Bretagne (Lev. x, 4). Il est bien douteux que tous les frères d'Ochozias (II Reg. x, 13) aient été réellement ses frères, non plus que les soixante-dix-sept frères de l'inscription de Panammou (*ÉRS.* 49 5s.). Dans Job, lorsque ses frères et ses sœurs viennent le congratuler (XLII, 11), on ne saurait absolument pas dire si ce sont des frères et des sœurs ou les plus proches parents; le doute n'est levé que par la plainte de Job, abandonné par ses frères et ses amis (XIX, 13), ses proches et ses intimes (XIX, 14), où les proches, en parallélisme avec les frères, expliquent le sens de ce mot. Dans tous ces cas, *aḥ* est rendu par ἀδελφός; par exemple : ἤκουσαν δὲ πάντες οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ πάντα τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ, καὶ ἦλθον πρὸς αὐτόν (Job XLII, 11), qui n'est pas sans analogie avec Mc. III, 21. 31.

δ) Enfin il faut noter que ni l'hébreu, ni l'araméen, ne possédant de mot pour dire « cousin », le terme de frère s'imposait dans bien des cas. On pouvait dire : le fils de l'oncle (paternel), mais on devait dire le fils du frère de la mère, ou le fils de la sœur de la mère, ou le fils de la sœur du père. Jacob, plutôt que de dire à sa cousine qu'il est fils de la sœur de son père, lui dit d'abord qu'il est frère de son père, sauf à expliquer qu'il est fils de Rébecca (Gen. XXIX, 12). Le mot de frères était tout à fait indispensable pour indiquer un groupe de cousins d'origine différente : on disait les frères pour ne pas être obligé de dire par exemple : les fils de l'oncle (paternel) et les fils de la sœur de la mère.

Il est donc certain que si Jésus avait des cousins, et surtout s'ils n'étaient pas nés de la même mère, on ne pouvait, en araméen, les appeler autrement que ses frères. Naturellement « les frères » pourraient désigner à la fois des frères et des cousins, mais cette hypothèse n'a pas grand intérêt dans la question des frères de Jésus, parce que, si le mot « frères » peut comprendre les cousins, on n'a plus aucun argument pour soutenir que les frères de Jésus étaient vraiment ses frères.

L'usage sémitique et spécialement araméen étant ainsi fixé, répugnait-il de traduire par le grec ἀδελφοί l'expression araméenne déjà forgée durant la vie de Jésus? Aucunement, puisque la Bible grecque

offrait des cas semblables. On ne peut pas plus raisonner sur le terme de frères du Seigneur sans tenir compte de ses origines premières que sur celui de Christ, sans se demander ce que veut dire Messie. Le terme étant susceptible de plusieurs sens, frères, demi-frères, parents les plus rapprochés, c'est d'après les textes et la tradition que la question doit être tranchée.

II. *Les textes du N. T.* — Les textes de saint Paul demeurent dans le vague. D'après I Cor. ix, 5, les frères du Seigneur devaient être assez nombreux, puisqu'ils forment un groupe comparé à celui des apôtres. Il s'agit de ceux qui étaient missionnaires : mais tous sans doute ne l'étaient pas, Jacques certainement non, ni Jude, dont les descendants habitaient la Judée. Jacques est nommé « le frère du Seigneur » (Gal. i, 19), pour le distinguer d'un autre Jacques ou de plusieurs. Une semblable expression, employée par Paul, devait demeurer stéréotypée; elle n'équivaut pas à une affirmation que Jacques était le propre frère du Seigneur. Le nom de frère du Seigneur, qui appartient à d'autres, est donné à ce Jacques en particulier pour le distinguer des autres Jacques.

Le même groupement dans Act. i, 14. Il faut seulement noter que les frères de Jésus ne forment pas groupe avec Marie, car celle-ci est rangée avec les femmes : « les apôtres, les femmes et Marie, les frères de Jésus » : σὺν γυναιξὶν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. Dans Jo. Jésus vient passer quelques jours à Capharnaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples. Dans le texte de Nestle les disciples et les frères sont plus liés que les frères et la mère : αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Jo. ii, 12). Tischendorf ajoute αὐτοῦ après ἀδελφοί, quoiqu'il soit omis par B, Origène et quelques latins; en tout cas αὐτοῦ après μήτηρ n'est omis par personne. On voit ensuite que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui (Jo. vii, 3. 5. 10).

Jésus mourant a confié sa mère à Jean son disciple. On en a conclu de bonne heure que Marie n'avait donc point de fils. Zahn objecte qu'en toute hypothèse le Maître devait préférer un disciple fidèle à des frères incrédules. Il est vrai, mais alors il faut reconnaître que Marie ne formait pas avec ses prétendus enfants un groupe étroitement uni. De plus Jean savait bien que les « frères » du Seigneur étaient devenus fidèles, et il n'ignorait pas que Jésus avait prévu leur conversion. Dès lors pourquoi enlever Marie à son milieu ordinaire? Jean la regarde déjà comme isolée, et c'est en cela que son témoignage a sa valeur propre — pour tous ceux qui ne font pas de Marie un personnage allégorique!

Mt. et Lc. ont une importance spéciale dans la question, parce qu'ils possèdent un évangile de l'enfance. Comme ils enseignent expressément la virginité de Marie à la naissance de Jésus, ils ne peuvent lui attribuer des frères aînés. Mais ils excluent aussi des fils nés de Joseph avant son

mariage avec Marie par la façon dont ils racontent l'enfance de Jésus (Mt. ii, 11. 13. 14. 20. 21; Lc. ii, 16-19. 22. 27. 33. 39). L'argument est de Zahn qui le trouve fort bon contre l'opinion qui fait des frères de Jésus des fils de Joseph, nés d'un premier mariage. Il n'est pas moins valable, du moins pour Lc., contre ceux qui supposent des enfants nés de Marie après Jésus; à douze ans, Jésus était le seul enfant de Marie, comme cela résulte bien de l'invention au Temple (Lc. ii, 41-52). Nulle part dans la vie de famille de Joseph et de Marie on ne voit paraître d'autre enfant que Jésus. Leur absence est encore plus caractéristique, si on la met en contraste avec le Protévangile apocryphe de Jacques. Ayant donné des fils à Joseph (ix, 1), il a dû les faire reparaître dans son histoire. Quand Joseph se rend à Bethléem, un de ses fils marche devant l'âne, et il les fait inscrire au recensement (xvii, 1. 2; xviii, 1).

Lc. a quelque chose de plus. Il place la virginité au début de l'histoire de Marie comme inspirant toute sa conduite. Il faut citer Loisy : « La pensée de Luc va-t-elle seulement à la conception du Christ, comme le croient volontiers les exégètes protestants, de façon à ne pas exclure la naissance naturelle de frères puînés de Jésus? Il est permis d'en douter. L'assertion de Marie est tellement absolue que le sentiment commun des exégètes catholiques, qui y voient l'intention de garder perpétuellement la virginité, ne peut être qualifiée d'arbitraire. Aucun passage de l'Évangile et des Actes n'y contredit; car s'il y est question des frères de Jésus, on ne les présente jamais comme fils de Marie, et il est à noter qu'on n'en cite jamais un en particulier, pas même Jacques, comme frère du Seigneur. L'évangéliste a déjà pu entendre ce titre de frère comme ont fait plus tard les exégètes chrétiens; après avoir parlé de Marie comme vierge et fiancée, il ne dit pas ce qui advint du mariage projeté; au moment de la naissance de Jésus, Joseph apparaît comme époux de Marie, sans qu'on puisse dire comment Luc s'est représenté la manière dont Joseph a été instruit du message de Gabriel. On dirait que la situation de Joseph, dont Matthieu a senti la difficulté, lui paraît aisée à comprendre. Ne serait-ce point parce qu'il s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence? » (I, 290 s.). On ne peut que répondre affirmativement, mais de quel poids n'est pas dans la question le témoignage de Lc.! D'autant que Mc. n'y contredit nullement.

Les frères, absents de la vie de famille de Jésus, n'apparaissent que dans sa vie publique, et, dans Mc., dans deux circonstances.

Dans le premier cas (iii, 21. 31-35) les proches de Jésus veulent s'emparer de sa personne (iii, 21), puis ce sont la mère et les frères qui se présentent et l'appellent (iii, 31). Zahn reconnaît (p. 332, note 2) que ce n'était point l'office de la mère d'exercer cette main-mise physique. Les proches, οἱ παρ' αὐτοῦ, sont donc les frères. Mc. s'est-il servi

sans dessein d'un terme vague? Quoi qu'il en soit, le terme de frères s'imposait plus loin, où il fallait comparer la parenté charnelle la plus proche à la parenté spirituelle. Mc. l'eût-il voulu, il ne pouvait employer le mot de cousins. La présence de la mère de Jésus n'implique pas qu'elle eût vécu habituellement avec « les frères ». Plus tard, son fils ayant entrepris une existence errante, elle avait pu être amenée à habiter chez ses neveux. Jusqu'ici, rien n'oblige à entendre « frères » dans un sens plutôt que dans un autre. Cependant on ne peut supposer sans preuves que Mc. ignorait la conception virginale du Sauveur. S'il ne l'affirme pas expressément, il la suppose, puisqu'il est convaincu que Jésus est Fils de Dieu. Dès lors les frères de Jésus ne pouvaient être ses aînés. Ce n'étaient donc pas des frères qui intervenaient pour s'emparer de Jésus-Christ, car ce soin regardait des personnes qui eussent plus d'autorité sur lui que des cadets.

Dans le second épisode, ce sont les gens de Nazareth qui prennent la parole : « N'est-ce pas le charpentier? le fils de Marie et le frère de Jacques et de José et de Jude et de Simon? et ses sœurs ne sont-elles pas ici auprès de nous? » (Mc. vi, 3). D'où vient que Jésus est nommé fils de Marie et non pas de Joseph? Mt. et Lc. qui se sont expliqués sur la conception virginale, ne se sont pas fait scrupule de nommer Joseph père de Jésus ; Mc. l'évite toujours, pour éviter toute équivoque : Jésus est Fils de Dieu. Peut-être le nomme-t-on le fils de Marie parce que Joseph est déjà mort. Mais ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας n'est pas synonyme de υἱός sans l'article, surtout quand l'article manque à ἀδελφός qui suit. Il y a là une nuance : Jésus est le fils de Marie, et frère de Jacques etc. « Le fils de Marie » étant une désignation suffisante pour Jésus, Marie n'avait donc pas d'autre enfant. A cette présomption il faut joindre un trait positif. Mc. nommera plus tard la mère de Jacques le petit et de José (cf. commentaire sur xv, 40). Ces deux hommes, dans le même ordre, et avec la même orthographe, dans Mc. les deux fois José, dans Mt. les deux fois Joseph (Mt. xiii, 55 et xxvii, 56), ne sont-ils pas les deux premiers nommés des frères de Jésus? Un lecteur de Mc. est tout naturellement porté à le croire. S'il n'y avait qu'un nom, ce pourrait être un hasard. Il n'est déjà pas si commun que les deux premiers frères aient les mêmes noms dans deux familles; quand un auteur qui a nommé Jacques et José désigne une femme comme mère de Jacques et de José, il y a presque certitude que ce sont les mêmes personnes. Si Jacques et José ne sont pas les fils de Marie, Jude et Simon ne le sont pas non plus, étant nommés après les autres; et si Jacques et José servent à désigner leur mère, soit tous les deux, soit tantôt l'un, tantôt l'autre (Mc. xv, 47 la mère de José; xvi, 1 la mère de Jacques), ils ne sont pas non plus les frères de mère de Jude et de Simon. Il est incontestable que si tous les quatre étaient les cousins de Jésus, Mc. eût pu écrire : le cousin de Jacques etc., mais

les gens de Nazareth ne pouvaient dire que « frère », d'autant qu'ils tenaient à montrer vivement quels liens étroits unissaient Jésus à des personnes connues, et Mc., avec son habitude de reproduire de très près la physionomie des scènes, a pu conserver les termes tels quels.

Le premier des deux épisodes de Mc. est écourté dans Mt. (xii, 46-50) et dans Lc. (viii, 19-21). Aucun des deux ne contient ce que nous regardons comme l'introduction dans Mc. (iii, 20. 21). La mère et les frères de Jésus se présentent sans qu'on sache pourquoi; les frères ne prétendent pas exercer une main-mise sur Jésus. Peut-être les évangélistes ont-ils répugné — comme la piété des âges suivants — à noter cette disposition des parents de Jésus. Quoi qu'il en soit, leur exégèse ne peut être que la même de celle de Mc. On ne pouvait mettre en scène des cousins sans s'interdire le mot de la fin qui est toute la pointe de l'anecdote. Les évangélistes ont rapporté la parole de Jésus telle quelle, et y ont conformé leur introduction.

Le second épisode de Mc. est traité un peu différemment par Mt. (xiii, 53-58) et par Lc. (iv, 22-23). Mt. ne dit pas : « N'est-ce pas l'ouvrier? » mais : « N'est-ce pas le fils de l'ouvrier? » Tournure que Mc. a évitée, ne voulant pas mettre, même dans la bouche des gens de Nazareth, que Jésus était fils de Joseph. Mt. pouvait le faire, puisque ses lecteurs savaient qu'en penser. Il ajoute : « Sa mère ne se nomme-t-elle pas Marie? » ce qui marque moins clairement que dans Mc. que Jésus est fils unique d'une femme veuve. Il ajoute : « Et ses frères ne se nomment-ils pas Jacques et Joseph et Simon et Judas? » puis, à propos des sœurs il dit *toutes* ses sœurs, πᾶσαι, ce qui marque un nombre assez considérable, comme saint Jérôme l'a noté : *quadrigam fratrum et sororum processisse congeriem... omnes, nisi de turba, non dicitur* (*Adv. Helv.*, *P. L.* XXIII, 200), et par conséquent une famille au sens large plutôt qu'au sens strict. Joseph est la prononciation ancienne, José une prononciation assez en faveur chez les Rabbins. Mt., constant avec lui-même, dira (xxvii, 56) la mère de Jacques et de Joseph. L'ordre Judas et Simon de Mc. est interverti dans Mt.

Lc., qui a changé l'épisode de place, ne parle pas des frères de Jésus. Les gens de Nazareth disent seulement : « N'est-ce pas le fils de Joseph? » on ne pouvait pas s'y méprendre, pas plus que dans Mt., et cette liberté des deux évangélistes qui ont parlé de la conception virginale de Jésus suggère que la réserve de Mc. est calculée.

Tels sont les textes. Celui qui semble dire le plus expressément que Jésus est le frère de certaines personnes le rattache cependant spécialement à sa mère, comme « le fils de Marie », et Mc. qui contient cet épisode nous renseigne plus loin sur la mère des deux premiers frères; c'était une autre Marie. Helvidius avait bien reconnu que Jacques et José de Mc. xv, 40 sont les mêmes que ceux de Mc. vi, 3, mais

personne n'oserait soutenir avec lui que Marie de xv, 40 soit la mère de Jésus.

Nous avons interrogé séparément chacun des écrivains sacrés, sans essayer aucune combinaison de l'un à l'autre. Paul, les Actes, Jo. parlent des frères dans un certain vague; Mt. et Lc. excluent en termes exprès des frères aînés nés de Marie, Lc. exclut même les cadets; Mc. et Mt. laissent entendre que Jacques et José (dans Mt. Joseph) sont fils d'une autre Marie; aucun écrivain du N. T. ne parle de fils de Marie, ni même de fils de Joseph.

La combinaison des textes prouverait encore mieux que les frères sont probablement des cousins. On ne peut guère supposer de variations dans la tradition représentée par les premiers synoptiques, en disant par exemple que Mc. a en vue des aînés, Mt. et Lc. des cadets. Les frères aînés, exclus par Lc. et Mt., le sont donc aussi par Mc. Dès lors son premier épisode ne peut s'entendre que de cousins. Jo. (xix, 25) nous parle d'une sœur de la mère de Jésus. Cette femme n'avait-elle pas d'enfants? Jésus aurait donc eu des cousins. Pourquoi n'en serait-il jamais question? Siméon, ou Simon, deuxième évêque de Jérusalem, porte précisément le nom d'un des quatre frères; il était fils de Clopas, frère de Joseph, d'après Hégésippe. Nous avons donc une tante de Jésus qui avait probablement des enfants, un oncle de Jésus qui en avait au moins un. Est-il vraisemblable que les quatre frères et toutes (Mt.) les sœurs de Jésus, en tout au nombre de sept au moins, et plutôt de huit ou dix, soient tous fils de Marie après Jésus, sans qu'il soit jamais question de ses cousins, alors que le terme de frères pouvait comprendre tous les parents rapprochés?

Évidemment si les critiques hostiles à la virginité de Marie raisonnaient ici sans aucune arrière-pensée, ils partageraient les frères et sœurs entre Marie et sa sœur et son beau-frère. On ne le fait pas parce que si le terme de frère est pris dans le sens large, on voit bien que rien ne prouve plus l'existence de fils de Marie, dont la tradition affirme la virginité.

Il faut aborder des combinaisons plus précises. Jacques, le frère du Seigneur, était-il apôtre? C'est bien ce que saint Paul affirme assez explicitement (Gal. I, 19) : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου. Εἰ μή ne peut guère signifier « cependant », comme si saint Paul avait dit : « je n'ai vu aucun autre apôtre, mais j'ai vu Jacques » (contre *Zahn*). Il reste à dire avec J. Weiss que Paul s'est servi d'une expression impropre, puisque Jacques n'était pas vraiment apôtre, ou à concéder que Jacques était apôtre, avec Sieffert et Lipsius. Seulement ces deux exégètes ne veulent pas qu'il ait été l'un des Douze. Cependant Jacques, évêque de Jérusalem, où il est toujours demeuré, n'avait aucun droit au titre d'apôtre... à moins qu'il ne fût l'un des

Douze, choisis par Jésus. Dans ce cas il eût pu conserver le titre d'apôtre, sans en exercer la fonction, et il ne peut être que Jacques, fils d'Alphée. C'est la solution de saint Jérôme; il y attachait d'autant plus d'importance qu'elle tranche la question par la racine : si Jacques, le frère du Seigneur, est fils d'Alphée, il n'est pas fils de Marie; Marie n'a eu d'autre fils que Jésus, et il n'y a aucune raison d'attribuer des fils à Joseph.

Or il semble bien que l'évangile des Nazaréens tenait Jacques pour un apôtre, puisqu'il avait assisté à la cène : *iuraverat enim Iacobus se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus* (Hier. *De viris inl.* 2, ap. Preuschen, *Antilegomena*).

A cette identification de Jacques, frère du Seigneur, avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, on fait depuis longtemps une objection : les frères du Seigneur lui étaient hostiles (Jo. vii, 2 ss.); spécialement dans Mc. cette hostilité se manifeste après l'élection des Douze (Mc. iii, 16-19). La critique d'aujourd'hui n'est guère en droit de grossir cette difficulté. Jo. est très général et n'exclut pas une exception, pas plus que Mc.; quant au moment de l'élection des apôtres, il n'est pas tellement assuré.

Saint Jérôme faisait valoir pour l'identité que ce Jacques est Jacques le petit (Mc. xv, 40), en latin *minor*, et faisait observer que *minor* ne pouvait distinguer ce Jacques que d'un autre et non de deux. Zahn a rejeté l'argument comme reposant sur une confusion de μικρός avec *minor;* μικρός devrait nécessairement signifier court de taille et non pas moins âgé. Mais Deissmann a cité un Νεχούτης μικρός que cette épithète distinguait de son frère nommé aussi Nechytes (*Biblische Studien,* 142). Mc. avait dit Jacques tout court dans la bouche des gens de Nazareth; quand lui-même parle de ce Jacques, connu dans la communauté, il le désigne comme le plus jeune. Il n'y en avait donc qu'un, en dehors de Jacques, fils de Zébédée; c'était le frère du Seigneur, fils d'Alphée. Mc. désigne ses personnages selon les circonstances, sans se soucier de nous dire que c'est le même homme sous différents noms; c'est ainsi que Lévi devient Matthieu dans le catalogue des apôtres, sans que Mc. ait rien fait pour établir son identité. Ces raisons sont assez fortes pour qu'on regarde cette identité comme très probable; je n'oserais la donner comme certaine. S. Jérôme n'est pas allé plus loin, et n'a pas identifié Alphée avec Clopas (Jo. xix, 25). Il avait probablement le sentiment très juste que les noms diffèrent. Ἁλφαῖος et Κλωπᾶς ne peuvent être la transcription du même nom araméen. On l'a souvent soutenu depuis saint Jérôme, mais c'est une erreur. En revanche la critique ne peut rien objecter contre l'hypothèse d'un double nom; de même qu'un *Chimeʿon* pouvait transcrire son nom Συμεῶν ou prendre le nom grec de Σίμων, qui y res-

semblait, un *Ieschoua'* transcrire son nom en 'Ιησοῦς ou prendre le nom grec de 'Ιάσων, חלפי ou חלפי a pu se nommer Ἀλφαῖος ou Κλωπᾶς, le premier n'étant qu'une transcription, le second un nom grec, Κλεοπᾶς prononcé à la manière juive (*Zahn,* 343), comme *Klopatra* pour *Kleopatra*. Ceux qui concluent à l'identité, pensent que la sœur de la mère de Jésus dans Jo. xix, 25 est la même que Marie de Clopas, qu'ils entendent Marie, femme de Clopas, et la même que Marie, mère de Jacques et de José (Mc. xv, 40). Ils trouvent ainsi une preuve que Jacques était à la fois l'apôtre, fils d'Alphée-Clopas, et, par sa mère, cousin du Seigneur. Toutes ces suppositions ne manquent pas de vraisemblance, mais on ne peut rien établir de ferme sur des suppositions. On en dira autant à plus forte raison de l'hypothèse de Zahn que la sœur de la mère de Jésus soit Salomé, mère des enfants de Zébédée.

Ce qui au contraire est acquis, c'est le rôle joué au moment de la passion et de la résurrection par une Marie que Mc. et Mt. nomment mère de Jacques et José (Mt. Joseph) et que Lc., indépendant de Mc., puisqu'il nomme une Jeanne, désigne par Jacques (Lc. xxiv, 10), selon toute apparence comme sa mère.

Ce Jacques devait être bien connu; il en est un dont Lc. parlera dans les Actes, Jacques, évêque de Jérusalem, qu'il désigne simplement sous ce nom (Act. xii, 17; xv, 13). Il s'agit donc de lui, c'est-à-dire du frère du Seigneur. Que son père soit ou ne soit pas Alphée, et qu'Alphée égale ou non Clopas, on voit que de toute façon la mère de Jésus n'était pas sa mère; c'était sa tante, si l'on identifie Marie des synoptiques avec la sœur de la mère de Jésus dans Jo.

D'ailleurs il est bien difficile de dire si Jo. (xix, 25) place auprès de la croix quatre femmes ou trois. On croirait qu'il n'y en a que trois, la mère de Jésus, sa sœur qui est Marie, femme ou fille de Clopas, et Marie-Magdeleine. Mais si Jo. voulait expliquer quelle était cette sœur de la Mère de Jésus, pourquoi ne pas indiquer plus exactement sa relation avec Clopas? Zahn (339) n'a peut-être pas tort de distinguer deux groupes parallèles de deux femmes. De la sorte la Marie des synoptiques pouvait être la sœur de la mère de Jésus sans être Marie de Clopas. La version *pes.* a admis expressément quatre femmes; la version harcléenne, trois, avec la note marginale : « Kleiopa et Joseph étaient frères; Marie et Marie, mère du Seigneur, étaient sœurs. Ces deux frères avaient donc épousé deux sœurs ».

L'examen des textes du N. T., soit qu'on les prenne isolément, comme l'exige d'abord la critique, soit qu'on les combine, conduit à ce résultat :

Dans sa vie de famille Jésus se trouve seul entre Marie et Joseph, jusqu'à sa douzième année. Puis c'est le silence. Quand il est entré dans sa vie publique, on voit paraître des « frères ». Ce mot pouvant signifier

des frères de père et de mère, ou d'un côté seulement, ou les plus proches parents, le sens précis n'est marqué nulle part avec une entière clarté, mais tous les indices marquent que ce sont des cousins. Cependant les théologiens n'ont jamais exagéré la portée de ces indications scripturaires. La perpétuelle virginité de Marie est un dogme qu'ils reconnaissent généralement tenir de la tradition, plutôt que de l'Écriture.

III. *La tradition.* — Par tradition on peut entendre la tradition dogmatique et la tradition historique.

La tradition dogmatique a un objet bien défini, c'est la perpétuelle virginité de Marie. Ce point mis à part, elle n'enseigne rien sur l'origine des frères de Jésus. On prétend dénier à cette tradition toute valeur historique, parce qu'elle serait née de la tendance ascétique qui mettait la virginité au-dessus du mariage. Cette tendance est en propres termes dans saint Paul. Il ne faudrait donc pas s'étonner qu'elle ait exercé quelque influence sur la pensée chrétienne, non pas chez les moines seulement, mais dans toute l'Église. Mais ce n'est pas précisément parce que la virginité en elle-même est préférable au mariage qu'on a proclamé la perpétuelle virginité de Marie; c'est par respect pour cette virginité spéciale, et pour le sein fécondé par l'Esprit-Saint. C'est la première raison que donne Origène (contre *Zahn*, p. 313) et qu'il approuve, en ajoutant qu'il serait inconvenant d'attribuer à une autre qu'à Marie les prémices de la virginité. On traduit ici tout ce passage si important. Il s'agit des gens de Nazareth qui disaient (Mt. XIII, 55 s.) : « Ses frères ne sont-ils pas Jacques, et Joseph, et Simon et Jude? et ses sœurs ne sont-elles pas toutes auprès de nous? » « Ils pensaient donc qu'il était fils de Joseph et de Marie; quant aux frères de Jésus, quelques-uns disent, s'appuyant sur la tradition du livre intitulé : Évangile selon Pierre, ou du livre de Jacques, qu'ils étaient fils de Joseph d'une première femme, qui lui avait été unie avant Marie. Ceux qui parlent ainsi veulent conserver jusqu'au bout la dignité de Marie dans la virginité, afin que ce corps jugé digne de coopérer à la Parole disant : « L'Esprit-Saint surviendra sur « toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre », n'ait pas connu le contact d'un homme après que l'Esprit-Saint était entré en elle, et que la vertu d'en haut l'avait couverte de son ombre. Et j'estime qu'il est juste que Jésus ait été chez les hommes les prémices de la pureté dans la chasteté, et Marie chez les femmes. Car il serait inconvenant d'attribuer à une autre qu'à elle les prémices de la virginité » (*comm. in Mat.* x, 17; *P. G.* XIII, 876 s.).

Nous n'avons pas ici à citer les Pères qui ont affirmé la virginité perpétuelle de Marie. Il nous suffira de noter que jusqu'à Helvidius, Tertullien est le seul qui soit connu pour avoir émis une opinion contraire. Or il ne représente ni la foi de l'Église, ni une tradition historique. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire ses textes. Il n'expose pas, il argumente

contre quelqu'un, et il suppose les faits conformes à ce qui convient le mieux à sa thèse.

Dans l'ouvrage contre Marcion (IV, 19; *P. L.* II, 435) il réfute l'argument absurde de ceux qui prétendaient que Jésus avait nié avoir une mère et des frères, en disant : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » Il n'a pas de peine à donner de ce passage une exégèse juste, sauf ce qui regarde Marie, qui méritait d'être mise à part : *Tam proximas enim personas foris stare extraneis intus defixis ad sermones eius, amplius et avocare eum a solemni opere quaerentes, merito indignatus est. Non tam abnegavit, quam abdicavit... transtulit sanguinis nomina in alios, quos magis proximos pro fide iudicaret... in semetipso docens, qui patrem aut matrem aut fratres praeponeret verbo Dei, non esse dignum discipulum...* Pour prouver l'humanité du Sauveur, Tertullien prend « frères » dans le sens naturel qui va le mieux à sa thèse.

Il lui est encore plus facile de réfuter Apelles, supposant qu'on parle à Jésus de frères qu'il n'avait pas pour le tenter (*De carne Christi,* VII; *P. L.* II, 811 ss.). La Mère de Jésus est accusée d'infidélité parce que c'est Marthe et Marie qui sont dans l'intimité du Maître. Tertullien oublie ici que Marie était au pied de la Croix; il exagère à plaisir la portée de son texte. Dans le *De monogamia* (VIII; *P. L.* II, 989), la mère du Sauveur lui servira d'exemple contre les seconds mariages : *Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi sensu dispungeretur per matrem, et virginem et univiram.* Ailleurs enfin, pourvu qu'on reconnaisse que *mulier* avant l'Incarnation peut s'entendre d'une vierge, il concède que Marie est devenue ensuite femme dans le sens propre du mot : l'Apôtre en parlant aux Galates (IV, 4) : *non enim poterat posteriorem mulierem nominare, de quâ Christus nasci non habebat, id est, virum passam : sed illa quae erat praesens, quae erat virgo* (*De virg. velandis,* VI; *P. L.* II, 946). Swete (sur Mc. VI, 3) note que Tertullien n'a pas conscience de s'écarter de la foi de son temps; il serait plus juste de dire qu'il ne s'en préoccupe pas. La seconde édition du *Contre Marcion,* la seule qu'on possède, de l'an 207-208 trahit déjà son esprit sectaire. Il y parle (IV, 22) de ses dissidences avec les psychiques, c'est-à-dire avec les catholiques.

Les autres traités que nous avons cités sont encore postérieurs. Dans le *De monogamia* il est en révolte ouverte avec l'Église; Marie est choisie comme type du mariage unique, parce qu'il entend combattre à la fois ceux qui suppriment le mariage, et ceux qui le renouvellent : *Haeretici nuptias auferunt, Psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt* (*De monog.* I). Entre les deux, Marie devient un argument. C'est un système, ce n'est pas de l'histoire.

Saint Jérôme l'a dit très justement, Tertullien n'est point un homme de l'Église : *Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Eccle-*

siae hominem non fuisse (*Adv. Helv.; P. L.* XXIII, 201). Un hérétique peut rendre à la tradition un témoignage précieux, il peut avoir conservé un souvenir historique. Tertullien ne suit que sa pensée, il n'allègue aucun fait positif, aucune autorité; il polémise, sans se soucier de l'opinion reçue dans l'Église. Origène constatait cette opinion peu de temps après; la contradiction ne s'est point produite avant Helvidius. Ce dernier a cité Victorin de Pettau à côté de Tertullien, mais saint Jérôme a nié que les paroles de Victorin eussent ce sens, et sa netteté à concéder Tertullien est une preuve qu'il savait lire.

Le sentiment de l'Église ancienne n'est donc pas douteux, et ceux qui adoptent une opinion contraire devraient d'abord reconnaître combien ils s'écartent de sa façon de penser.

D'ailleurs la tradition dogmatique n'est nullement sans valeur comme tradition historique. L'idéal est impuissant contre des faits. Si Marie, au lieu de demeurer vierge, avait eu après Jésus sept ou huit enfants, si un seul texte ancien avait constaté ce fait d'une façon claire, comment la croyance à sa Virginité aurait-elle pu prévaloir? comment Helvidius s'est-il trouvé dans l'impossibilité d'alléguer aucun autre nom que Tertullien et Victorin de Pettau, ce dernier à tort, d'après saint Jérôme? Mais, encore une fois, il n'est pas ici question d'exposer la tradition dogmatique.

La tradition historique ne peut ni s'appuyer sur les apocryphes, ni refuser absolument d'en tenir compte. L'évangile des Ébionites et celui des Nazaréens parlaient des frères de Jésus, mais comme les évangiles canoniques, sans aucune nuance dans les textes connus de nous (Epiph. *Haer.* xxx, 14; Hier. *Contra Pelag.* iii, 2). Origène a cité (cf. plus haut) les deux principaux témoins, l'Évangile de Pierre, dont les fragments ne peuvent nous éclairer sur le point en question, et le protévangile de Jacques (connu de saint Justin) qui fait dire à Joseph : « J'ai des fils et je suis vieux, elle (Marie) est jeune » (ix, 2; cf. xvii, 1-2; xviii, 1). Le grand alexandrin n'avait pas tort, — nous pouvons le constater dans ce dernier cas, — d'attribuer les traditions apocryphes au désir de sauvegarder la virginité de Marie.

Après les apocryphes, on peut citer un fragment attribué à saint Justin d'une authenticité douteuse; Zahn (p. 308) penche pour l'authenticité, Harnack (*Die Ueberlieferung*... 110) incline en sens contraire. Il ne nous a été conservé qu'en syriaque : « Marie la Galiléenne, qui a enfanté le Messie qui a été crucifié à Jérusalem, n'a appartenu à aucun homme, et Joseph ne la répudia pas non plus, mais Joseph demeura pur, sans femme, lui et ses cinq fils d'une première femme, et Marie resta sans homme ». On dirait d'une tradition particulière à cause de ce chiffre de cinq fils, mais on ne peut rien établir là-dessus.

Hégésippe, dans les fragments que nous a conservés Eusèbe, est le

seul auteur ancien qui semble représenter une tradition historique (1), quoiqu'on soit tenté de la croire un peu surchargée.

Hégésippe était palestinien, et, d'après Eusèbe (*H. E.* II, xxiii, 3), il a connu les successeurs des apôtres. Il a écrit sous le pape Éleuthère (174-189), mais dans sa vieillesse, des mémoires qu'il avait puisés sûrement en grande partie dans la tradition de l'Église de Jérusalem. On peut voir successivement ce qu'il dit de Jacques, de Siméon et de Jude.

La vie de Jacques est racontée assez longuement, et surtout sa mort. Ce qui nous regarde, c'est surtout le début : « Jacques, le frère du Seigneur, eut soin de l'Église (de Jérusalem) avec les apôtres ; lui, connu de tous sous le nom de juste depuis le temps du Seigneur jusqu'à nous, car il y avait plusieurs Jacques. Celui-ci était saint dès le sein de sa mère, il ne buvait ni vin ni boisson fermentée et ne mangeait rien qui eût vécu ; le rasoir ne monta pas sur sa tête, il ne s'oignait pas d'huile et n'usait pas de bains. Il n'était permis qu'à lui d'entrer dans le sanctuaire ; car il ne portait pas de laine, mais du lin », etc. Zahn conclut d'après ce début qu'Hégésippe regardait Jacques comme le propre frère de Jésus, et se sert de cette exégèse pour éprouver les autres textes. C'est sans raison. Hégésippe pouvait-il se dispenser de nommer Jacques le frère du Seigneur, épithète que tous lisaient dans saint Paul (Gal. i, 19) ? Or il ne dit pas comment Jacques était frère du Seigneur, et ce qu'il dit marque bien plutôt qu'il ne le croyait pas fils de Marie. Comment en effet pouvait-il parler du sein de sa mère, et de sa sanctification comme naziréen, sans nommer cette mère, si c'eût été la mère de Jésus ? La grande sainteté de Jacques relève du naziréat, comme celle de Samson ; il n'est rien dit d'une idée qui s'imposait dans le sens de Zahn, qu'il avait participé à la sainteté du sein qui avait porté Jésus. Le silence, en pareil cas, ou plutôt l'insistance sur une sainteté purement juive, place toute l'enfance de Jacques en dehors du cadre de celle de Jésus. Il ne semble pas non plus que Jacques soit fils de Joseph, car sa sainteté est celle d'un prêtre ou du moins d'un lévite, aussi bien que celle d'un naziréen. Le vêtement de lin relevait du sacerdoce (Ex. xxviii, 39), et non du naziréat ; Agrippa II l'avait autorisé pour les chantres lévites (Josèphe, *Ant.* XX, ix, 6). A supposer que cette histoire ait un solide fondement, elle indique une origine lévitique, plutôt que davidique. Il est vrai qu'Hégésippe parle au même endroit de prêtres Réchabites ; il semble croire que les descendants de Réchab avaient droit au sacerdoce comme ceux d'Aaron ; mais ce ne peut être qu'à cause de leur ascétisme, semblable à celui de Jacques, qui, lui, ne descendant pas de Réchab, devait donc descendre de Lévi. Si le père de Jacques était de la race d'Aaron, comme Élisabeth (Lc. i, 5),

(1) Sans parler de Josèphe, parce que son allusion à Jacques, frère de Jésus, est plus que suspecte d'être une interpolation chrétienne (*Ant.* XX, ix, 1).

parente de Marie (Lc. I, 36), tout s'expliquerait aussi aisément qu'il est difficile ou plutôt impossible de placer la description d'Hégésippe dans le cadre familial de Jésus.

D'ailleurs Hégésippe s'est expliqué ailleurs en termes assez clairs, à propos de Siméon, successeur de Jacques. Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον (*H. E.* IV, XXII, 4). Le R. P. Durand (*RB.* 1908, 11, note 2) a bien montré que ce texte ne comporte qu'une traduction : « Après que Jacques le juste eut subi le martyre, comme le Seigneur, pour la même cause, à son tour, le fils de son oncle paternel, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque; à l'unanimité on lui donna la préférence, à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur ». Selon tout le mouvement de la phrase, δεύτερον ne peut se rapporter à ἐπίσκοπος qui est au nominatif. On ne peut donc pas dire que Siméon fut mis en avant comme second évêque, ce qui d'ailleurs serait une tautologie après πάλιν. Ce dernier mot n'indique pas par lui-même que la situation était tout à fait la même, on peut accorder cela à Zahn, mais il prépare l'affirmation plus claire de la fin. Ce texte ne pouvant être traduit autrement, on a essayé de le rejeter, parce que la version syriaque traduit : « entra comme second évêque Siméon, fils de Cléophas, qui était le fils de son oncle paternel, sur lequel chacun jeta les yeux, parce qu'il était parent fraternel de notre Seigneur ». Mais on n'a pas coutume de demander à cette version, souvent inexacte, le vrai sens du grec. Encore est-il qu'elle rend témoignage à sa façon de l'impossibilité pour les langues sémitiques de bien rendre les rapports de parenté. Le ms. A, au lieu de « fils de son oncle paternel », בר דדה, a mis אחינה, son parent fraternel, et c'est ce même mot אחין « parent fraternel », dérivé qui n'existe pas dans l'ancienne langue, qui doit traduire ἀνεψιος! La version latine de Rufin omet ce δεύτερον, mais Th. Mommsen dit en tête de l'édition de Berlin qu'à côté de l'original elle n'a aucune valeur par elle-même et n'a pas d'importance particulière pour la critique du texte. Il faut donc conclure tout rondement que ceux qui rejettent δεύτερον suppriment un mot gênant pour eux. Qu'Hégésippe ait nommé Jacques officiellement « frère du Seigneur », cela ne doit pas nous empêcher de l'entendre lorsqu'il précise cette parenté. De quel oncle paternel Siméon était-il fils? d'après Zahn, de l'oncle de Jacques qui domine toute la phrase. Cependant le dernier nommé est le Seigneur. D'ailleurs, si Jacques et Jésus étaient vraiment frères, il fallait dire le fils de *leur* oncle. Ailleurs Hégésippe, parlant du même Siméon, dira : fils de l'oncle paternel du Seigneur : ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ (*H. E.* III, XXXII, 6). Sa pensée doit être la même dans les deux cas. Siméon est fils de l'oncle paternel du Seigneur, Klopas. Hégésippe savait encore, d'après Eusèbe, que Clopas était frère de Joseph :

Τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ (*H. E.* III, xi, 1). De sorte que le vieil historien semble s'être appliqué à expliquer la parenté de Siméon par rapport au Seigneur, mais il ne dit nulle part que Clopas fût l'oncle de Jacques. Comme il ne dit pas non plus que Siméon et Jacques étaient frères, il resterait que Jacques était cousin du Seigneur d'une autre manière, ce qui concorderait avec ce que Mc. suggère de sa naissance d'une Marie qui pouvait être la sœur de la Mère de Jésus, ou avec ce qu'on a pensé de sa naissance d'Alphée, qui ne serait pas Klopas. Hégésippe parle aussi de Jude; Ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ (*H. E.* III, xx, 1). Voilà des descendants de Jude, dit le frère du Seigneur selon la chair, qui sont dénoncés comme descendants de David.

Jude représente donc la lignée davidique; mais Hégésippe en dit autant de Siméon : κατηγοροῦσί τινες Συμεῶνος τοῦ Κλωπᾶ, ὡς ὄντος ἀπὸ Δαβὶδ καὶ χριστιανοῦ (*H. E.* III, xxxii, 3). Ce serait une raison de les mettre dans le même groupe, comme sont placés Jude et Simon (1) (Mc.) ou Simon et Jude (Mt.) dans la bouche des gens de Nazareth. Si au contraire Jacques était d'origine lévitique, ils n'auraient pas été ses frères. Or Jacques et José, fils d'une Marie, formaient en effet un autre groupe.

Zahn tient beaucoup à ce qu'Hégésippe n'ait pas été le précurseur de Jérôme. Soit, on ne peut prouver qu'il ait soutenu exactement le même système. Mais Eusèbe qui l'a cité si volontiers y lisait-il clairement que Jacques et les frères du Seigneur étaient fils de Joseph et de Marie? Non, ou du moins il ne lui accordait aucune autorité sur ce point, car il ne parle presque jamais des frères du Seigneur sans une restriction notable, et inclinant à faire de Jacques un fils de Joseph. Voici quelques textes : Jacques εἷς δὲ καὶ οὗτος τῶν φερομένων τοῦ σωτῆρος ἀδελφῶν ἦν (*H. E.* I, xii, 5), donc « ceux qui passent pour frères du Sauveur »; ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Κυρίου τρέπονται ἀδελφόν (*H. E.* II, xxiii, 1), ici le frère sans restriction; Ἰάκωβός τε αὐτὸς ὁ τῇδε πρῶτος ἐπίσκοπος, τοῦ κυρίου χρηματίζων ἀδελφός (*H. E.* III, vii, 8); Συμεὼν ὁμοίως δεύτερος μετὰ τὸν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀδελφόν (*H. E.* III, xxii); Siméon était fils de Marie de Clopas, dont parle l'évangile (*H. E.* III, xxxii, 4); ὁ δ' αὐτὸς συγγραφεὺς καὶ ἑτέρους ἀπογόνους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ Σωτῆρος, ᾧ ὄνομα Ἰούδας (*H. E.* III, xxxii, 5); πρῶτος τοιγαροῦν Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφός (*H. E.* IV, v, 3); Jacques ὃν καὶ ἀδελφὸν τοῦ Χριστοῦ χρηματίσαι οἱ θεῖοι λόγοι περιέχουσιν (*H. E.* VIII,

(1) Dans les textes qu'il extrait d'Hégésippe, Eusèbe donne toujours la forme Συμεών. Mais il est bien remarquable que, dans sa Chronique, il lui donne deux noms : Συμεών et Σίμων : Simeon qui et Simon (trad. arménienne); Symeon qui et Simo (s. Jér. sur l'an 2080 d'Abraham, éd. Schoene). Ce double nom rapproche Siméon du Simon de Mc. et de Mt. Malheureusement nous ne savons pas sur quelle autorité s'appuyait Eusèbe.

vii, 19). Enfin le texte qui donne la pensée d'Eusèbe sur la nature de cette fraternité : Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς, τοῦ δὲ Χριστοῦ πατὴρ ὁ Ἰωσήφ... (*H. E.* II, i, 2) « Jacques, appelé frère du Seigneur, car il était nommé fils de Joseph, comme Joseph était (nommé) père du Christ ».

Dans ce contexte, Eusèbe ne cite pas Hégésippe, mais Clément d'Alexandrie. Il est probable qu'en faisant de Jacques un fils de Joseph, il a suivi Origène, et qu'il ne lisait rien de plus caractéristique dans Hégésippe que ce qu'il a transcrit. Sa pratique éclaire celle du vieil historien : il dit Jacques « frère du Seigneur », parce qu'il connaît le texte de saint Paul qu'il cite (*H. E.* II, i, 5), mais il fait toutes sortes de réserves sur cette fraternité.

Il n'est point aisé de se rendre compte de la pensée de Clément d'Alexandrie. Dans le fragment des Hypotyposes que nous ne possédons qu'en latin, édité par Zahn (*Forschungen...* III, 83) et que Harnack regarde comme authentique, on lit : *Judas, qui catholicam scripsit epistolam, frater filiorum Joseph exstans valde religiosus, et cum sciret propinquitatem domini, non tamen dicit se ipsum fratrem domini esse, sed quid dixit? Judas servus Jesu Christi, utpote domini, frater autem Jacobi; hoc enim verum est, frater erat ex Joseph.* Si cette traduction, connue de Cassiodore, a été composée avant que l'opinion de saint Jérôme (383) ait eu pris pied en Occident, on pourrait très bien regarder comme interpolé tout ce qui regarde Joseph. D'autant que dans un autre fragment des Hypotyposes, conservé en grec par Eusèbe, Clément dit assez clairement que Jacques le juste était apôtre, et qu'il n'y avait que deux Jacques, ce qui est identifier Jacques le juste, frère du Seigneur, avec Jacques, fils d'Alphée : Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκεν τὴν γνῶσιν ὁ Κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα· ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρναβᾶς. δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς (*H. E.* II, i, 4 s.).

On dirait par conséquent de deux traditions mal conciliées. Clément était influencé par le Protévangile de Jacques (*Strom.* vii, 93. 94). S'il a donné des fils à Joseph, ce doit être sur l'autorité de cet apocryphe; mais lorsqu'il ne reconnaît que deux Jacques, peut-on soutenir qu'il oublie Jacques, fils d'Alphée, surtout lorsqu'il range Jacques parmi les apôtres?

Dans son Commentaire sur saint Jean, Origène s'exprimait très résolument. On savait que Marie était demeurée vierge; voilà le point assuré que personne ne pouvait mettre en doute. Alors comment Jésus avait-il des frères? Origène pense que ce sont les fils de Joseph. Il le dit sans hésitation; mais nous avons vu par le texte du commentaire sur Mt. (x, 17) qu'il tenait cette opinion de la tradition de deux apo-

cryphes, l'évangile de Pierre, et le protévangile de Jacques : Sur Jo. II, 11 : Ζητεῖται παρὰ πολλοῖς περὶ τῶν ἀδελφῶν Ἰησοῦ πῶς εἶχεν τούτους, τῆς Μαρίας μέχρι τελευτῆς παρθένου διαμεινάσης. ἀδελφοὺς μὲν οὐκ εἶχεν φύσει οὔτε τῆς παρθένου τεκούσης ἕτερον, οὐδ' αὐτὸς ἐκ τοῦ Ἰωσὴφ τυγχάνων. νόμῳ τοιγαροῦν ἐχρημάτισαν αὐτοῦ ἀδελφοί, υἱοὶ τοῦ Ἰωσὴφ ὄντες ἐκ προτεθνηκυίας γυναικός... (1).

Il serait inutile de poursuivre plus loin la tradition historique puisque Clément et Origène ne paraissent être que l'écho des apocryphes lorsqu'ils parlent des fils de Joseph. Hégésippe est le seul qui ne décèle aucune trace de leur influence. Son témoignage, tel qu'il résulte du texte grec d'Eusèbe, fait de Jacques un cousin du Seigneur. Rejeter ce texte n'est peut-être pas sans parti pris et sans arbitraire. Conclure qu'Hégésippe faisait de Jacques un fils de Marie serait un pur caprice, un défi aux règles de la critique.

On sait d'autre part que saint Jérôme, lorsqu'il expose son propre système qui fait des frères du Seigneur ses cousins, et, en particulier, de Jacques, le fils d'Alphée, ne prétend pas s'appuyer sur une tradition historique, mais seulement sur l'Écriture. On peut soutenir que l'identification de Jacques, le frère du Seigneur, avec le fils d'Alphée n'est pas suffisamment prouvée. Mais ce serait une erreur de regarder ce point comme la clef de voûte du système hiéronymien dans ce qu'il a d'essentiel.

Conclusion. — Saint Jérôme, en soutenant la virginité perpétuelle de Marie, se sentait en pleine communion avec le sentiment traditionnel de l'Église. Il a concédé à l'opinion contraire Tertullien; depuis on n'a rien trouvé de plus, même chez les Ébionites ou dans la littérature clémentine apocryphe. D'ailleurs l'opinion des Ébionites, qui disaient Joseph véritable père de Jésus, ne serait d'aucun poids comme témoignage ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, leur évangile, comme les synoptiques, parle seulement des frères de Jésus. La virginité de Marie a été soutenue par des apocryphes, peut-être par des hérétiques, ce qui n'est pas une recommandation; c'est cependant une situation plus favorable au dogme que si un ouvrage hérétique ou un apocryphe alléguait un fait contraire. A en juger par ce que nous connaissons, personne n'a pris les frères de Jésus pour des fils de Marie, sauf Tertullien, et cette unanimité confirme singulièrement les indices que nous avons relevés dans le N. T.

Cette solution peut être donnée telle quelle à des personnes qui répugneraient absolument à entendre « frères » autrement que dans le sens grec ordinaire, de frères ou de demi-frères. Si la question des frères de Jésus se présente comme une objection au dogme de la vir-

(1) Éd. Preuschen, p. 506; la première phrase manque aux mss. romains, mais est tenue par l'éditeur pour authentique.

ginité de Marie, elle tombe absolument dans l'hypothèse où les frères étaient fils de Joseph d'un premier lit. Il n'y a absolument rien à répliquer, et c'est même probablement parce que les apocryphes et certains Pères, absolument convaincus de la virginité de Marie, ont voulu écarter l'objection d'une façon définitive et sans réplique, qu'ils ont eu recours à la solution des fils de Joseph.

En elle-même en effet, cette solution n'apparaît pas avec les garanties d'une vraie tradition historique. Le protévangile qui l'inaugure pour nous en l'absence de l'évangile de Pierre, se place en contradiction avec toute la physionomie du récit évangélique lorsqu'il représente Joseph conduisant ses fils à Bethléem pour les faire inscrire au recensement lors de la naissance de Jésus. L'évangile de l'enfance est peu explicable dans cette hypothèse. L'existence de fils de Joseph avant la naissance de Jésus est donc plutôt contraire à l'Écriture, et n'est pas enseignée par une véritable tradition.

Il reste que les frères de Jésus étaient ses cousins. L'usage sémitique du mot autorise parfaitement le sens de « plus proches parents ». Si l'on suppose des cousins de deux branches, c'était la seule expression possible dans ce milieu. L'expression une fois frappée a pu et dû passer dans le grec du N. T. Qu'il y ait eu deux branches pour les quatre frères nommés par les synoptiques, c'est ce que suggèrent Mc. et Mt. en faisant d'une Marie la mère de Jacques et de José, et aussi ce que suggère Hégésippe en rattachant Siméon à la race de David par Clopas, et Jude à cette même lignée, tandis qu'il semble plutôt faire de Jacques un prêtre ou du moins un lévite naziréen. L'Écriture et la tradition s'accorderaient ainsi, sans qu'il soit besoin de faire de cette autre Marie la femme de Clopas. Si l'on pouvait démontrer que Jacques, le frère du Seigneur, est fils d'Alphée, on aurait démontré en même temps qu'il n'était rien à Marie, ni à Joseph, qu'un neveu, par sa mère, si celle-ci était la sœur de la Mère de Jésus, ou par son père, si Alphée était le même que Clopas, frère de Joseph, d'après Hégésippe. Cette démonstration au sens strict ne peut être faite, parce qu'Alphée n'est pas le même nom que Clopas, et parce qu'il n'est pas certain que Jacques, frère du Seigneur, ait été l'un des Douze.

Aussi ne prétendons-nous pas qu'il soit historiquement démontré que les frères du Seigneur étaient ses cousins. Nous disons seulement qu'absolument rien ne peut être objecté à la tradition de la perpétuelle virginité de Marie, que plusieurs passages de l'Écriture suggèrent et que la tradition affirme; de plus qu'il est plus probable, d'après l'Écriture combinée avec la tradition, et d'après la tradition historique d'Hégésippe, que les frères du Seigneur n'étaient pas fils de Joseph.

CHAPITRE IV

[1] Et il se mit de nouveau à enseigner près de la mer; et une très grande foule se rassembla auprès de lui, si bien qu'il monta en barque et s'assit, [étant] sur la mer; et toute la foule était sur terre le long de la mer. [2] Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles, et il leur disait dans son enseignement : « [3] Écoutez!

IV, 1-9. Les paraboles. La parabole du semeur (Mt. XIII, 1-9; Lc. VIII, 4-8).

1) πάλιν. C'est la troisième scène d'enseignement au bord de la mer; cf. II, 13 et III, 7. La foule s'est encore accrue, comme l'indique le mot πλεῖστος, si bien que Jésus est contraint, pour éviter la cohue, de monter en barque, πλοῖον, sans article (avec ℵB*C etc.); ce ne doit donc pas être le πλοιάριον de III, 9. Il s'assied, soit que cette posture convienne bien au maître, soit parce que le mouvement de la barque, même arrêtée sur l'eau, gêne toujours un peu une personne qui est debout. La foule est là pour l'entendre, non pour solliciter des miracles, et rien n'indique que ses dispositions soient moins bonnes qu'au début. Aussitôt que Jésus a commencé de parler, la foule s'est rassemblée, συνάγεται, prés. hist. de Mc., qui marque peut-être ici avec quelle rapidité s'est opéré le rassemblement. Tout est en acte, et la scène se développe sous nos yeux, tandis que dans Mt. XIII, 1, Jésus ne commence à enseigner que lorsque le théâtre est disposé. On peut se représenter une petite anse du lac de Tibériade, avec sa parure de lauriers roses, le peuple formant un demi-cercle sur le rivage; Jésus est dans la barque avec quelques disciples choisis : aucune tribune plus populaire.

2) Mc. a déjà parlé de l'enseignement ἐν παραβολαῖς (III, 23); et cependant il inaugure ici quelque chose; ce ne sont point les paraboles elles-mêmes, mais un certain enseignement par paraboles; πολλά n'est donc point équivalent de πολλαῖς [D], et ἐν παραβολαῖς fait moins allusion aux paraboles qui suivent qu'au genre d'enseignement par paraboles. De plus, ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ n'est pas simplement synonyme de ἐν τῷ διδάσκειν αὐτόν, car ce serait un pléonasme intolérable après ἐδίδασκεν; ces mots marquent donc la doctrine propre du Sauveur qui va être exposée.

3) L'invitation à écouter est fréquente dans l'enseignement par le *mâchâl*, Prov. V, 1; XXII, 17; Eccli. III, 1; XVI, 22, etc. Elle n'exclut pas une certaine difficulté dans le sujet; au contraire, si l'attention est nécessaire, c'est que la matière est importante et peut-être malaisée à entendre. Jésus n'an-

voici que le semeur est sorti [pour] semer. [4] Or il arriva que pendant qu'il semait, [du grain] tomba le long du chemin, et les oiseaux vinrent et le mangèrent. [5] Et il en tomba sur le sol pierreux où il n'avait pas beaucoup de terre, et il leva aussitôt parce qu'il n'avait pas de profondeur de terre; [6] et lorsque le soleil se leva, il fut brûlé, et, parce qu'il n'avait pas de racine, il se dessécha. [7] Et d'autre tomba dans les épines; et les épines montèrent

nonce pas une parabole, et ne dit rien qui fasse connaître le thème auquel il faudra appliquer sa parabole. L'esprit est donc nécessairement en suspens jusqu'à l'explication. Le semeur est le premier venu qui sème. L'article le met en scène dans cette fonction; on s'exprimerait de même en français.

σπεῖραι, inf. du but, qui peut être employé sans art. Mc. aurait pu dire σπείρειν (ce qu'a fait Mt.), mais, en mettant d'abord l'aor., il a réservé le présent pour marquer plus expressément le moment où il sème, ἐν τῷ σπείρειν (v. 4); nuance délicate conservée par Lc. (*Swete*).

4) ἐγένετο, supprimé par D, *latt., syrsin.* et *pes.*, est pléonastique, et très probablement un hébraïsme hérité des LXX; d'ailleurs le narrateur populaire ajoute volontiers : « il arriva »... La semence ne pourrait tomber sur une route séparée du champ par une haie; mais en Orient les chemins traversant les champs n'ont pas de limite bien précise, pendant l'été surtout; rien de plus naturel que la semence tombe sur le bord du chemin, qui s'est peut-être formé après la récolte aux dépens du champ. On voit souvent en Palestine des bandes de moineaux suivre le semeur, et happer la semence même avant qu'elle tombe. Ce qui tombe sur le chemin est naturellement leur proie. Lc. a cru devoir ajouter que la semence avait été foulée aux pieds.

5) Le sol cultivable sur les collines de Judée et même de Galilée (et aussi de Grèce), a peu de profondeur, et la roche affleure par endroits; dans d'autres, il n'y a vraiment pas assez de terre pour que les céréales puissent se développer; c'est le πετρῶδες; l'explication « où il n'y avait pas beaucoup de terre » a probablement été ajoutée par Mc. (Lc. ne l'a pas, et a mis πέτραν, terme plus clair). ἐξανατέλλω est ordinairement transitif, « faire lever »; il est cependant intrans. dans Moschus (II, 58). La semence lève très vite parce que la terre est peu épaisse et très meuble.

6) La plante a pu lever rapidement pendant la nuit, surtout grâce au vent du sud-est qui succède ordinairement aux pluies nécessaires pour les semences; dans ce cas le soleil, encore très brûlant en novembre, après les semailles, dessèche les pousses dont les racines ne peuvent puiser l'humidité dans le sol. Mc. a distingué le coup de soleil qui brûle la plante, auquel elle aurait pu encore survivre, et le dessèchement complet. Lc. a réduit le phénomène à ses éléments rationnels, dessèchement faute d'humidité.

7) Les agriculteurs d'autrefois n'étaient donc pas plus diligents que ceux d'aujourd'hui. Au lieu d'arracher les épines (*mourrar*) qui croissent dans les champs, ils se contentent de les couper ou d'y mettre le feu; le labourage, très superficiel, ne les détruit pas; de sorte qu'elles renaissent avec une

et l'étouffèrent, et il ne donna pas de fruit. [8] Et d'autres tombèrent dans la bonne terre, et donnèrent du fruit, en montant et en se développant, et rendirent ʽl'un' trente, ʽl'autre' soixante,

8. ἕν trois fois. — Nestle : εἰς... ἐν... ἐν.

---

extraordinaire énergie; ἀναβαίνω, des plantes, dans la Bible (Is. v, 6 : ἀναβήσονται εἰς αὐτὸν... ἄκανθαι; cf. Is. xxxii, 13) et chez les classiques (Xén. *Écon.* xix, 18 etc.). L'épine qui se trouve dans tous les champs, beaucoup moins élevée que les ronces, n'est pas plus haute que le blé ou l'orge, mais elle pousse plus vite et plus dru et étouffe ses tendres tiges, de façon que l'épi ne peut se former.

8) On peut dire que plusieurs textes sont en présence. Lire (avec *Loisy*) ἄλλο, et ensuite αὐξανόμενον qui, avec ἀναβαίνοντα (masc. sing.), se rapportera à καρπόν, comme dans Vg., *fructum ascendentem, et crescentem;* ou bien lire (avec *Holtz.*, *Nestle*, *Swete*) ἄλλα et αὐξανόμενα, en prenant ἀναβαίνοντα pour un plur. neut. La combinaison de ἄλλα avec αὐξανόμενον est encore possible. Les autorités diplomatiques sont à peu près égales (αυξανομενα ℵB, αυξανομενον ACD etc. *latt.*). Nous préférons ἄλλα (ℵ* BCL; αλλο AD etc.), qui met une juste nuance; c'est la plus grande quantité de la semence qui est tombée dans la bonne terre; dès lors il est plus naturel d'attribuer le développement et la montée à la plante (αὐξανόμενα) qu'à son fruit. Tandis que d'abord la semence ne s'est pas même développée, que dans le second cas elle s'est développée sans monter, que dans le troisième cas elle n'a pas fait de fruit, la bonne terre offre tous ces avantages énumérés ici dans l'ordre inverse. Le terrain est favorable, καλήν, avec insistance sur l'adj. par le redoublement de l'article (Lc. a préféré ἀγαθήν qui marque mieux la bonne nature du sol).

Les autorités diplomatiques sont aussi très divisées sur la fin du v. On peut lire εἰς... εἰς... εἰς, ou ἐν... ἐν... ἐν, ou ἕν... ἕν... ἕν (Vg.), ou εἰς... ἐν... ἐν. Il est certain que la leçon EN est la plus soutenue par les mss.; nous la prenons pour ἕν avec les latins et *pes*. D'autant qu'avec une préposition, c'est à la semence en bloc qu'on attribue d'avoir produit tantôt 30, tantôt 60, tantôt 100, ce qui est peu naturel. Lc., qui a pris les choses en gros, s'est tenu à 100; Mt., qui a suivi Mc. de plus près, a lu ἕν, puisqu'il a ὃ μέν, ὃ δέ, ὃ δέ. La préposition ἐν ou εἰς répondrait à une tournure hébraïque ou araméenne, rendue dans *syrsin.* par ... ב יהב. Dans ce cas on préférerait εἰς (*Swete*), mais alors il faudrait le répéter trois fois; εἰς et ἐν... ἐν (*Nestle*) serait d'une écriture bizarre.

La proportion de 100 pour 1 est déjà dans Gen. xxvi, 12. Aujourd'hui encore les Arabes parlent volontiers de quarante ou cinquante pour un (Jaussen, *Coutumes des Arabes,* p. 254), ce qui justifie les expressions de la parabole. Mais il faut reconnaître là une expression orientale emphatique pour dire beaucoup. On cite Théophraste (*Hist. plant.* VIII, vii, 9) pour prouver qu'en Babylonie le blé rendait cent pour un. En Galilée le produit ne doit pas être

'l'autre' cent. » [9] Et il disait : « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. »

beaucoup plus élevé que dans les très riches plaines d'*ʿAmwâs*. Le R. P. Stanislas Roux, prieur des Trappistes établis en ce lieu, et qui pratiquent une culture bien supérieure à celle des gens du pays, veut bien me donner les renseignements suivants pour l'année 1908. Blé, 9,19 pour 1; orge, 10,12 pour 1; lentilles, 4 pour 1. Les années ordinaires les Arabes n'obtiendraient guère que 3 pour 1. Le rendement du blé ou de l'orge des Pères Trappistes n'a jamais dépassé 13 pour 1.

9) ὦτα ἀκούειν pour δυνάμενα ἀκούειν. Cette tournure (d'après Blass, 233) est sans analogie en grec. Il est plus naturel de prendre ἀκούειν comme un infinitif de but. Celui qui a des oreilles pour entendre; c'est une locution formée d'après les LXX : καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος... ὦτα ἀκούειν (אזנים לשמע), Dt. xxix, 3 (4). On peut avoir des oreilles et ne pas entendre, comme les idoles, ὦτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται (Ps. cxiii, 14). — Cette invitation à écouter est toujours dans la bouche du Seigneur, sauf Apoc. xiii, 9, avec des formules un peu différentes (Mc. iv, 23; Mt. xi, 15; xiii, 9, 43; Lc. xiv, 35; Apoc. ii, 7. 11. 17. 29; iii, 6. 13. 22). Swete rappelle que certaines sectes gnostiques voyaient dans ces paroles un encouragement à chercher dans la parabole du semeur des mystères que l'Église ne reconnaissait pas : cf. Hippol. *Haer.* v, 8, τουτέστι, φησίν, οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι οἱ γνωστικοὶ τέλειοι. Il y a là une exagération manifeste, mais il est d'ailleurs certain que Jésus invite ici à réfléchir sur la parabole. On peut même ajouter : et à lui en demander le sens, à moins que l'enseignement n'ait déjà porté sur le thème de la prédication. Dans ce cas seulement on pouvait comprendre que le semeur sème la parole.

10-12. Le mystère du règne de Dieu (Mt. xiii, 10-15; Lc. viii, 9-10).

On sait que les évangélistes n'ont pas toujours rangé les faits dans l'ordre chronologique. Quelques-unes des comparaisons de ce chapitre ont été placées par Mt. et par Lc. dans d'autres contextes. On peut donc soutenir que cette théorie générale sur les paraboles a été exposée par Jésus dans une autre circonstance, par exemple après les paraboles reproduites par Mc. Celui-ci a jugé à propos de la placer entre la parabole du semeur et son explication, comme une raison d'être de ce mode d'enseigner, mais Loisy (I, 738) a bien montré que cet épisode n'est pas situé dans son cadre propre réel. Il y en a deux raisons décisives :

1) Jésus vient de dire sa parabole assis en barque, s'adressant à ceux qui sont sur le rivage; il dira les autres paraboles dans la même situation. C'est le soir seulement qu'il passera de l'autre côté du lac (iv, 35). Or les disciples l'interrogent pendant qu'ils sont seuls avec lui; Mc. n'indique pas qu'ils lui aient parlé à l'oreille dans la barque; il s'agit d'un groupe assez considérable de disciples. D'ailleurs ὅτε ἐγένετο marque bien une autre circonstance.

2) De plus, les disciples demandaient les paraboles τὰς παραβολάς; or Jésus, dans cette circonstance, n'en a encore prononcé qu'une. C'est donc que la théorie sur les paraboles a été transposée.

10 Et quand il fut seul, ses disciples avec les Douze lui demandaient les paraboles. 11 Et il leur disait : « A vous, le mystère du

10) κατὰ μόνας, attique et LXX, en sous-entendant χώρας ou ὁδούς ou μοίρας, ne signifie pas « dans la solitude », mais « en particulier ». Cela comprenait un certain nombre de disciples en plus des Douze. Mc. connaît donc un double cercle autour de Jésus. L'impf. ἠρώτων (Ti. ἠρώτουν qui suppose la confusion des verbes en αω et εω), joint au pluriel τὰς παραβολάς, montre que les disciples avaient coutume, quand Jésus avait proposé des paraboles, d'en demander l'explication.

11) Les termes de Mc. sont très énergiques et se révèlent comme primitifs par rapport à Mt. et à Lc. En ajoutant γνῶναι et en mettant le pluriel μυστήρια, ils ont affaibli la pensée. Dans Mc. le mystère du règne de Dieu n'est pas seulement objet de connaissance, c'est comme une fonction accordée aux apôtres dans un dessein du Père céleste qui se réalise déjà. Le règne de Dieu n'est pas une notion pure, c'est un événement qu'il faut développer; ce secret et la grâce de le réaliser sont confiés aux disciples. Μυστήριον n'est employé dans les évv. qu'ici et dans les passages parallèles, Mt. XIII, 11; Lc. VIII, 10 (dans les deux cas au pluriel). Il ne se retrouve que dans saint Paul (21 fois) et dans l'Apoc. (4 fois). Il n'est jamais employé dans le sens païen d'une cérémonie religieuse secrète; il signifie ou bien une chose secrète, ou, comme ici, un dessein de Dieu, nécessairement caché, parce que les voies de Dieu sont insondables (cf. Dan. II, 28 ss., et Sap. II, 22); ici le grand dessein est la réalisation de son règne.

Les autres, qui ne sont pas jugés dignes de cette haute faveur, reçoivent l'enseignement par paraboles. Ceux du dehors, οἱ ἔξω, a pour nous une apparence un peu dure, et c'est peut-être pour cela que ni Mt. ni Lc. ne l'ont retenu; cependant l'expression synonyme οἱ ἐκτός est employée avec sympathie par le traducteur de Eccli. (prologue, v. 4; puisqu'on veut être utile à ceux du dehors); l'expression rabbinique, החיצונים, avait peut-être à l'origine un sens moins hostile qu'après le triomphe du Pharisaïsme. Ce verset, isolé du suivant, ne marquerait donc aucun dessein de réprobation, mais seulement des degrés dans la communication du mystère. Aux uns il est confié, aux autres il n'est qu'insinué par paraboles. Comme la parabole est de sa nature employée pour faire de la clarté, il faut supposer que l'obscurité relative tient au mystère. Il est caché, les voies de Dieu sont impénétrables. S'il est révélé à ceux du dehors, ce n'est que par des paraboles qui, étant un discours indirect, ne peuvent faire une pleine lumière sur un sujet si obscur, surtout tant qu'elles ne sont pas expliquées. τὰ πάντα, qui n'a pas été retenu non plus par Mt. ni par Lc., ne doit pas être pris d'une façon trop universelle; le style sémitique permettait ces généralisations qu'il ne faut point prendre en toute rigueur. C'est donc ce qui concerne le règne de Dieu qui est proposé en paraboles; et tel est bien en effet le thème des paraboles dans Mc., avec l'introduction du semeur.

Pour tout ce v. on peut comparer *Num. rabba*, 14, 228[b] : משה היה מדבר עמו פנים בפנים...ועם בלעם לא היה מדבר כי אם במשלים « Dieu parlait à Moïse face à face... mais il ne parlait à Balaam qu'en mâchâls ».

règne de Dieu a été donné, mais à ceux-ci qui sont dehors, tout arrive en paraboles; 12 afin

> qu'ils regardent bien et ne voient pas,
> qu'ils entendent et ne comprennent pas,
> de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. »

12) Dans la langue vulgaire ἵνα est souvent syn. de l'attique ὅπως, « de façon que », ou même signifie simplement « que » (cf. III, 9), mais surtout avec les verbes qui signifient « prier ». — A défaut d'un de ces verbes, ἵνα ne peut indiquer ici que le but, mais en même temps il introduit, sinon une citation, du moins une allusion très directe à un texte d'Isaïe (VI, 9-10), chargé de dire au peuple : Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε... μή ποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν, καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. La forme impersonnelle ἀφεθῇ est plus près du texte hébreu (ורפא לו) que ἰάσομαι, plus voisin par le sens. Mc. a bloqué le commencement et la fin du passage, et l'a transformé pour que la mission de Jésus soit comparée à celle d'Isaïe. Ἵνα est donc presque équivalent de ἵνα πληρωθῇ (pour ces citations sans avertir qu'on cite l'Écriture, cf. *Messianisme,* p. 203). Mt. l'a compris ainsi en restituant toute la citation, précédée de ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα. Lc. au contraire a écourté la citation, de façon à lui faire perdre une partie de son caractère. Dans ces conditions on ne peut savoir très exactement ce qu'a prononcé Jésus. Sans parler des syn. parallèles, le texte d'Isaïe est encore regardé comme une prédiction de l'endurcissement des Juifs par saint Paul dans Act. XXVIII, 25 s., et dans Jo. XII, 39 s. Le texte de Jo. est très fort dans le sens de l'endurcissement et de l'aveuglement des Juifs voulu de Dieu, mais cet aveuglement se produit en pleine lumière : les Juifs ne se convertissent pas en dépit des signes. C'est donc la clarté qui les aveugle.

Swete a raison de mettre seulement une virgule au v. précédent entre θεοῦ et ἐκείνοις, et un point en haut avant le v. 12. Les disciples, du moins dans Mc., ne font pas de réflexion sur le but des paraboles; il leur semble qu'elles contiennent autre chose que le sens propre, et ils demandent des explications. En les leur donnant, Jésus leur explique que c'est par une grâce spéciale qu'on leur communique un mystère refusé aux autres, dont la situation est comparée à celle du temps d'Isaïe. Les paraboles ne sont pas choisies pour qu'ils ne comprennent pas; mais ils sont réduits aux paraboles parce qu'il ne leur est pas donné de comprendre; ce que Mt. a suppléé expressément : ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. Ils ne reçoivent pas un don suréminent, mais ils ne sauraient s'en plaindre, puisqu'il ne leur est pas dû, et qu'il ne convient pas qu'ils le reçoivent tant qu'ils se tiennent en dehors du groupe des disciples.

*
* *

Note sur le but des paraboles. — (Cf. *RB*. 1910, 5-35 : *le but des paraboles d'après l'évangile selon saint Marc*). Plusieurs opinions ont été proposées. D'après Knab. — suivant Clem. Alex., Ambr., Mald., Calmet, avec Schanz, Fillion, — Jésus a parlé en paraboles pour punir la foule de son endurcissement. *Cum itaque Christi doctrinam non susceperint eo quo oportuit modo, in poenam ulterior eis institutio subtrahitur...... Atque in poenam Christus ulteriorem atque explicitam doctrinam illis non tradit; sed veritatem illis proponit quasi velamine obtectam. Praevidet illos non esse intellecturos; nihilominus eo modo docet. Quare illorum hac in re caecitatem velle dicitur, quae simul est poena quam meruerunt* (p. 117). Il semble donc que d'après Knab. les paraboles sont obscures de leur nature. Le Christ choisit un mode d'enseignement qui n'apprendra rien à la foule parce qu'elle ne mérite pas d'être enseignée de façon à pouvoir comprendre. Le R. P. Fonck (*Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, 2e éd. 1904, p. 17 ss.) a encore insisté sur l'intention du Christ d'exécuter un jugement de réprobation. Il a mieux compris que le caractère normal des paraboles était de rendre les vérités surnaturelles accessibles par une comparaison ; elles ont cet effet pour les apôtres et les disciples, quelquefois aussi pour le peuple. Mais à partir d'un certain moment — auquel nous sommes arrivés avec Mc. IV, — le peuple, et non seulement ses chefs, sont tombés dans l'incrédulité. Jésus choisit donc les images et comparaisons de telle sorte qu'elles demeuraient incompréhensibles aux auditeurs sans une explication spéciale.

Cette manière d'enseigner est une punition : « la grâce de l'instruction leur avait été retirée, et ils devaient maintenant éprouver en eux-mêmes le châtiment de la dureté de leur cœur » (*l. l.* p. 32).

M. Loisy explique ainsi la pensée des évangélistes, surtout de Mc. : « Les paraboles n'en sont pas moins essentiellement obscures ; Jésus s'en est servi pour que les Juifs ne pussent voir ce qu'ils avaient devant les yeux, ni comprendre ce que leurs oreilles entendaient, qu'ils ne pussent saisir la vérité du salut qui leur était prêché ; autrement, ils auraient pu se convertir et mériter leur pardon ; or, il était décidé par le Juge éternel qu'ils ne devaient point être réconciliés et sauvés ; l'Évangile leur a été présenté de façon à n'empêcher pas, même à procurer la réalisation du décret divin » (I, 742 s.). Cette explication, qui met en relief le décret de réprobation, est plus proche du texte que celle des RR. Pères Knabenbauer et Fonck, qui insistent surtout sur l'indignité du peuple, dont les évangélistes ne parlent pas, du moins Mc.

Mais Loisy ne voit dans cette théorie qu'un théorème théologique, totalement étranger à la pensée de Jésus. Jésus a parlé pour être compris,

et il a choisi la parabole comme le genre le plus propre à se faire comprendre de la foule. La parabole est claire de sa nature, et les paraboles de Jésus sont les modèles du genre. C'est ce qu'avait exprimé la première rédaction évangélique. Peu à peu, les paraboles ont paru moins claires, et l'on s'est préoccupé d'expliquer l'aveuglement des Juifs; enfin « on a voulu avoir la raison profonde, soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement d'Israël; comme on trouvait aisément la cause de ce dernier fait dans un décret providentiel de réprobation, qui impliquait l'endurcissement préalable, et qu'on ne pouvait pas songer à voir un défaut dans l'imaginaire obscurité des paraboles, on se persuada que ce genre mystérieux d'enseignement avait été choisi tout exprès par le Sauveur lui-même pour procurer l'accomplissement des desseins de Dieu sur son peuple : le judaïsme ne s'est pas converti, parce qu'il ne devait pas se convertir, et la vérité évangélique lui a été proposée en énigme, pour qu'il ne pût pas la voir ni se sauver » (I, 740).

Loisy crée donc une rupture entre la pensée de Jésus et celle des évangélistes; il ne peut mettre au compte de Jésus le dessein de provoquer l'endurcissement des Juifs en leur proposant des énigmes, et nous conclurions comme lui.

Mais est-ce bien ainsi que la question se pose?

La pensée des évangélistes n'a point été comprise avec cette rigueur par d'anciens exégètes chrétiens qui étaient même la majorité au temps de Maldonat, c'est-à-dire avant le protestantisme. Sur Mc. IV, 33, Mald. écrit : *Plerique hunc putant esse sensum ut dicat Evangelista Christum se ad auditorum imbecillitatem accommodasse, ideoque parabolis et similitudinibus usum fuisse, ut homines ingenio tardi, et non satis divinis rebus comprehendendis idonei, facilius, quae dicebantur intelligerent. Ita non solum maior pars recentiorum interpretum, sed ex illis magnis atque antiquis Chrysostom. hom. in Matth. 45 et Theophylact. in huius loci commentariis.*

Saint Chrysostome en effet a bien reconnu le caractère des paraboles. En elles-mêmes, elles sont propres à rendre les choses plus sensibles. Que si leur apparence est parfois énigmatique — pensait-il au cas où l'explication ne résultait pas du thème ou des circonstances? — ce voile n'est que pour les exciter à chercher davantage. Et venant au texte d'Isaïe cité par Mc., Chrys. l'explique comme une invitation plus pressante, comme si quelqu'un disait : il n'a pas voulu me voir, et j'en suis bien aise, car s'il m'avait fait cette politesse, j'aurais dû me rendre. Voici les textes : Ἐπειδὴ γὰρ αἰνιγματωδῶς ἔμελλε διαλέγεσθαι διανίστησι τὴν διάνοιαν τῶν ἀκουόντων πρῶτον διὰ τῆς παραβολῆς. Διὰ τοῦτο καὶ ἕτερος εὐαγγελιστής φησιν, ὅτι ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ὅτι οὐ νοοῦσι, λέγων· Πῶς οὐκ ἔγνωτε τὴν παραβολήν (Mc. IV, 13); Οὐ διὰ τοῦτο δὲ μόνον ἐν παραβολαῖς φθέγγεται, ἀλλ' ἵνα καὶ ἐμφαντι-

κώτερον τὸν λόγον ποιήσῃ, καὶ πλείονα τὴν μνήμην ἐνθῇ, καὶ ὑπ' ὄψιν ἀγάγῃ τὰ πράγματα. Οὕτω καὶ οἱ προφῆται ποιοῦσιν (hom. 44 [45]; *P. G.*, LVII, col. 467). Καὶ τοῦτο λέγει, ἐφελκόμενος αὐτοὺς καὶ ἐρεθίζων, καὶ δεικνὺς ὅτι, ἐὰν ἐπιστρέψωσιν, ἰάσεται αὐτούς· ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι· Οὐκ ἐβουλήθη με ἰδεῖν, καὶ χάριν ἔχω· εἰ γὰρ ἠξιώθην, εὐθέως ἐνδιδόναι ἔμελλον. Τοῦτο δὲ λέγει, δεικνὺς πῶς ἂν καταλλαγείη (*l. l.* col. 473).

Ailleurs, Chrysostome a indiqué très nettement le but des paraboles, de piquer plus vivement l'attention, et de conduire aux choses (spirituelles) par des images sensibles : « Comme il devait traiter de choses mystérieuses, il relève d'abord l'esprit des auditeurs par la parabole. C'est pourquoi un autre évangéliste note qu'il leur reproche de ne pas comprendre, disant : Comment n'avez-vous pas compris la parabole (Mc. IV, 13) ? Mais ce n'est pas seulement pour cela qu'il parle en paraboles ; c'est pour que le discours soit plus clair, et se grave mieux dans la mémoire, et mette les objets sous les yeux » (*P. G.*, LVII, 467).

C'est bien de ce côté qu'incline saint Thomas, tout en faisant une part à l'intention manifeste de Marc de distinguer deux groupes auxquels la vérité n'est pas communiquée de la même façon. Et ainsi le docteur angélique se tient dans un juste milieu. Dans la Somme théologique, la question est traitée dans toute son ampleur (IIIa pars, quaest. XLII, art. 3).

La vérité n'est pas toujours exposée aux foules dans toute sa clarté, *nuda veritas*, mais saint Thomas ne pense pas que les foules : *se ipsas ineptas reddidissent ad veram de regno Dei doctrinam capiendam* (*Knab.*) ; il distingue seulement la vérité exposée en termes propres et la vérité exposée moins ouvertement. Jésus donnait à chacun ce qui lui convenait, avec l'intention de les sauver, non de les punir.

Cette doctrine de saint Thomas nous paraît expliquer justement soit l'intention de Jésus, soit les termes de l'évangéliste. A l'encontre des Pères Knab. et Fonck, nous ne pouvons croire que Jésus ait proposé ses paraboles, ou seulement celles qui regardent le royaume de Dieu, de telle façon que les Juifs ne pussent le comprendre parce qu'ils étaient réprouvés. Le but normal des paraboles est de rendre une vérité sensible à l'intelligence; le choix de ce mode s'explique encore mieux s'il s'agit de vérités surnaturelles, peu accessibles à la foule. C'est un contresens que de prendre des paraboles pour des énigmes, destinées à dérouter la curiosité. En fait, les paraboles que nous avons sous les yeux ne sont pas des énigmes, et elles sont d'autant plus faciles à comprendre qu'on n'y cherche pas tant de voiles et de mystères. Le caractère du Sauveur, son esprit, son cœur assoiffé du salut des hommes, le rôle même de tout prédicateur qui prêche pour convertir, tout s'oppose à la dissimulation qu'on lui prête. Comment pouvait-il inviter ses auditeurs à prêter l'oreille, à pénétrer l'intelligence de ses paroles, s'il avait choisi des

images et des comparaisons incompréhensibles sans une explication spéciale?

Cette affectation n'aurait-elle pas quelque chose d'odieux? Quel est le prédicateur ou le docteur auquel on oserait imputer une pareille conduite?

Serait-ce que Jésus connaissait mieux que nous les desseins de Dieu et qu'il les exécutait? Mais rien n'indique que la foule ait dès lors mérité sa réprobation. Mc. n'a dit jusqu'à ce moment absolument rien qui le suggère. Tandis que les Pharisiens et les Scribes se sont montrés hostiles, son empressement autour du Maître pour l'écouter a toujours été croissant. En ce moment Jésus a dû monter sur une barque pour l'instruire, tant elle se pressait autour de lui, et on voudrait qu'il ait répondu à cette soif de sa parole par des énigmes qu'elle n'eût pu comprendre, et pour coopérer à sa réprobation, positivement pour les punir de la dureté de leur cœur! Que les sentiments de cette foule aient été très mêlés, cela s'entend, et nécessitait des réserves dans l'enseignement, mais qu'elle soit traitée comme une masse réprouvée, indigne qu'on lui parle comme tous les hommes parlent à d'autres hommes!

Si c'était bien là ce qu'a voulu dire Mc., on serait contraint de conclure avec Loisy qu'il n'a pas compris les intentions de Jésus.

De son côté, M. Loisy a-t-il donné des raisons plausibles du théorème qu'il attribue à Mc.?

Non, car il reconnaît que Mc. et Lc. en ont plutôt affaibli les termes. Le mouvement des générations chrétiennes n'allait donc pas à expliquer la réprobation des Juifs par l'obscurité des paraboles. Et en effet, les premiers chrétiens tenaient-ils donc tant à innocenter les Juifs? S'ils avaient fermé les yeux à la lumière, ils étaient très coupables; ils l'étaient beaucoup moins s'ils avaient été mis, presque dès le début, — car Jésus ne tarda pas beaucoup à se servir de paraboles, — dans l'impossibilité de comprendre. Saint Paul parle de leur endurcissement, de leur aveuglement. L'aveuglement, d'après les anciens, supposait plutôt un excès de lumière; cf. Irénée, *Adv. haer.* IV, xxix, 1 : *unus et idem Deus his quidem qui non credunt... infert caecitatem, quemadmodum sol qui est creatura ejus his qui propter aliquam infirmitatem oculorum non possunt contemplari lumen eius.*

Si les paraboles ont aveuglé les Juifs, c'est qu'elles étaient trop claires. La tradition n'avait donc aucune raison d'imaginer à la fois le caractère obscur des paraboles et l'endurcissement des Juifs. Ce que la tradition pouvait tenir de l'A. T., c'est une idée que les paraboles ne sont pas toujours claires, mais elle se serait gardée d'alléguer ce caractère pour expliquer l'endurcissement des Juifs.

Il est donc peu vraisemblable que la tradition ait inventé ce trait.

Essayons maintenant de comprendre Mc.

Il faut d'abord noter dans sa pensée comme deux degrés qui représentent deux conceptions distinctes, quoique non pas inconciliables. La deuxième est exprimée par le v. 12, sur lequel nous reviendrons. Sans ce verset, le v. 11 se souderait facilement au v. 33 s. Dans ce que nous appelons le premier degré de sa pensée, Mc. regarde les paraboles — et il ne s'agit pour lui que du semeur et des paraboles sur le règne de Dieu, — comme ayant un double but : donner au peuple l'enseignement dont il est capable, servir de point de départ à un enseignement réservé aux disciples. Au v. 33, il est dit expressément que Jésus se conformait à la capacité de ses auditeurs καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν, ce qui n'indique nullement une mauvaise disposition morale. En présence d'une mauvaise disposition réfléchie, la seule attitude digne, comme l'a remarqué saint Chrysostome, eût été le silence. Même si les auditeurs s'étaient rendus indignes de son enseignement, Jésus ne devait pas leur proposer des énigmes en affectant de les instruire sérieusement. Mais, quand il s'agissait d'un mystère comme celui du règne de Dieu, c'est-à-dire de tout le christianisme, il était sage de graduer son enseignement. Les foules avaient des idées très fausses sur le règne de Dieu; les combattre de front, c'était s'exposer à les exaspérer. Mieux valait préparer le peuple à recevoir la parole avec docilité (Semeur), et lui donner l'idée d'un règne de Dieu, très grand, se développant par degrés (les deux autres paraboles). En réalité, le règne de Dieu ne devait s'établir que par la mort et la résurrection du Christ; c'était le secret réservé aux Apôtres, et que Jésus eut d'ailleurs tant de peine à leur inculquer à eux-mêmes. La parabole suffisait aux besoins du peuple, en lui donnant une idée générale du règne, qu'elle lui faisait désirer. En cela rien de contraire aux intentions de Jésus, apôtre de son peuple, ni à la nature de la parabole, qui est employée pour aider à comprendre les choses difficiles, mais qui, étant une simple comparaison, ne peut faire toute la lumière.

Venons à la seconde pensée de Mc., exprimée par le v. 12.

Si on l'entend ainsi : les paraboles ont été choisies comme un genre obscur, qui permettait d'enseigner les Juifs sans qu'ils comprissent, parce qu'ils avaient mérité ce châtiment, cette pensée serait inconciliable avec la première, et on devrait se demander si elle n'est pas une addition, étrangère à la pensée de Jésus, œuvre de Mc. qui ne se serait pas soucié de la contradiction, ou même retouche postérieure à l'édition de l'évangile de Marc. C'est seulement contre cette manière de comprendre le second degré de la pensée de Mc. que portent les objections de M. Loisy, et les nôtres.

Mais est-ce bien ainsi qu'il faut l'entendre?

Le premier point à noter, c'est que Mc. cite Isaïe. Dès lors ἵνα, tout en se soudant à ce qui précède, est une tournure prégnante dont le sens a été bien compris par Mt. : « la prophétie d'Isaïe se réalise en eux ».

En d'autres termes, la situation du v. 11 renouvelle celle dont a parlé le prophète. Encore n'est-il pas nécessaire de trouver entre les deux situations une similitude absolue. La mission d'Isaïe a été admirablement caractérisée par M. Duhm (*Commentaire*) : « La religion, en elle-même un remède, devient un poison pour qui la bafoue. Amos et Osée menacent du retrait de la religion; d'après Isaïe le jugement consiste dans l'excès des révélations divines. La conception d'Isaïe a prévalu avec raison dans l'eschatologie subséquente, elle est la plus profonde. Le monde ne peut être disposé pour la Création nouvelle que par le complet anéantissement de son état actuel, si l'anéantissement est devenu moralement nécessaire par le paroxysme du péché; le paroxysme du péché présuppose la plus haute manifestation du bien ». Si telle était la situation au temps d'Isaïe, à plus forte raison au temps de Jésus qui apportait la révélation suprême. Cette révélation devait être méconnue par les Juifs ; l'excès de leur faute était d'avoir fermé les yeux à cette suprême lumière.

Mais Mc. n'a-t-il pas retourné cette pensée en la plaçant après le v. 11?

Oui, Mc. a modifié un peu la pensée d'Isaïe. Ayant admis comme base le principe posé au v. 11 que le mystère du règne de Dieu n'avait pas été communiqué à tous, mais seulement à quelques-uns, les autres n'en ayant que des notions par paraboles, il a pu se demander pourquoi le mystère n'a pas été révélé plus tôt à tous, comme il l'était de son temps. Et il en a vu la cause dans les desseins de Dieu. A proprement parler, le mystère ne devait pas être révélé à tous. Il consistait précisément dans la mort de Jésus, méconnu des Juifs. S'ils s'étaient rendus à sa prédication, Dieu leur aurait pardonné, et ce replâtrage aurait empêché le salut définitif.

Pendant sa carrière mortelle, Jésus ne devait pas lever absolument tous les voiles. Lorsqu'on cherchait la cause dernière de cet ordre, il fallait bien remonter jusqu'aux desseins de Dieu, dans lesquels l'endurcissement des Juifs était la cause du salut, mais cela ne supposait nullement que Jésus lui-même ait procuré cet endurcissement par des termes obscurs choisis à dessein. Il donnait moins de lumière, mais cependant la lumière qui convient aux masses. Ils voyaient, ils entendaient des choses mises à leur portée, et s'ils ne demandaient à comprendre davantage, c'était leur faute, faute qui rentrait dans le plan de Dieu, qui l'exécutait même, en poussant au comble le mal de résister à la lumière.

Nous avons toujours parlé de Mc., parce que c'est lui qu'il s'agit d'expliquer. Par où nous n'entendons pas affirmer que Jésus n'a pas prononcé ces paroles. Telles que nous les comprenons, leur sens est juste, profond, nullement contradictoire avec la pensée d'instruire pour de bon qui fut certainement celle de Jésus : il a donc pu les prononcer. Comme il s'agit seulement d'une citation juxtaposée à sa pensée, il

serait certainement peu grave de soutenir que c'est Mc. qui de son cru a complété cette pensée.

Toutefois, comme Mt. et Lc. ont repris cette citation, ils ont donc pensé qu'elle avait été proposée par Jésus, et il est plus prudent de s'en tenir à cette tradition. On peut d'ailleurs compléter la pensée de Mc. par celle de saint Jean (Jo. XII, 39) sur le mépris que les Juifs ont fait de la lumière et supposer que la pensée intégrale de Jésus relativement au texte d'Isaïe résulte mieux des deux textes que d'un seul. On sait que bien souvent les mêmes paroles de Jésus, placées par Lc. ou Mt. dans un contexte différent, y prennent une nuance particulière. Il peut en être ainsi, même quand les trois évangélistes sont d'accord sur la place. En tout cas, plutôt que d'interpréter Mt. par Mc., on est libre d'admettre que Mt. a mieux rendu la pensée de Jésus en soudant moins fortement la citation à la question sur le but des paraboles.

Nous aimerions mieux admettre que Mc. a rédigé un peu gauchement, en ne s'expliquant pas très clairement sur le rapport de la situation visée par Isaïe et celle des paraboles, plutôt que d'attribuer à Jésus un procédé qu'aucun prédicateur zélé, et même qu'aucun galant homme ne voudrait employer dans son enseignement.

On voit en quoi cette solution diffère de celle de M. Loisy. Elle reconnaît que les paraboles se prêtaient à un enseignement par images, inférieur à celui qu'on eût pu donner sur le même sujet, et aussi que Jésus a délibérément réservé à ses disciples quelques secrets qu'il eût été imprudent de révéler aux foules. Elle admet que cette distinction de deux sortes d'auditeurs répondait à un dessein de Dieu, qui faisait de l'aveuglement des Juifs la condition du salut, tel qu'il l'avait ordonné, et que Jésus lui-même a annoncé ce dessein à ses disciples. Mais cette solution ne présente pas les paraboles comme un enseignement obscur choisi à dessein pour procurer l'endurcissement, faute de lumière, à un certain moment de la carrière de Jésus où les Juifs auraient mérité qu'on ne la leur donnât qu'en apparence. Sur ce point, qui est capital, on est d'accord avec M. Loisy, mais aussi avec saint Chrysostome, saint Thomas, et la majorité des commentateurs avant le protestantisme. Critiquement on admet comme assez probable que si Mc. a mis le thème de la prédestination en contact avec les paraboles, c'est parce qu'il a incliné à les prendre, comme dans l'A. T., un peu comme synonyme d'énigmes, sans tenir assez compte de leur rôle dans l'enseignement du temps, soit chez les Rabbins, soit dans la bouche de Jésus.

En tout cela il ne faut pas oublier — nous le verrons plus loin (sur v. 21-23) — qu'il ne s'agit que d'une dispensation temporaire, et du rôle historique des Juifs, plutôt que du salut éternel des individus.

C'eût été une étrange apologétique d'attribuer l'endurcissement des Juifs au temps des apôtres à l'enseignement trop obscur qu'ils auraient

[13] Et il leur dit : « Vous ne comprenez pas cette parabole? et comment saurez-vous toutes les paraboles? [14] Le semeur sème la

reçu du temps du Sauveur; la voie du salut a été ouverte toute grande d'abord devant eux. Ils ont refusé d'y entrer. Cela était prédit par Isaïe, voilà sur quoi insista saint Paul; on peut alors parler d'endurcissement et de réprobation. Mc. veut expliquer pourquoi, en attendant la prédication ouverte, il y a eu une prédication différente à deux groupes distincts de personnes, dispensation temporaire qui ne compromettait pas le salut éternel des individus au temps de Jésus, et qui préparait le salut général au moment où la lumière, provisoirement ménagée, serait donnée à tous plus complète.

13-20. Explication de la parabole du semeur (Mt. xiii, 18-23; Lc. viii, 11-15).

13) Mc. suppose que la question des disciples a été relative à cette parabole; cela est dit dans Lc. en termes formels. Ici, comme les disciples ont demandé *les* paraboles, parce que Mc. voulait traiter la question d'ensemble, il y a un petit désordre littéraire qu'il ne s'est pas soucié de réparer. Qui demande *les* paraboles, demande aussi l'explication de la première. — On peut voir dans la réponse de Jésus une double question, ou bien prendre οὐκ οἴδατε pour une constatation de sa part. Est-ce donc que Jésus s'étonne réellement que les disciples n'aient pas compris la parabole? — En réalité il était impossible de la comprendre, si on ne suppose pas, ce que Mc. ne dit pas, que Jésus avait fait savoir qu'il s'agissait de la doctrine. L'action de semer a été plus d'une fois comparée à l'enseignement (par exemple Platon, *Phèdre*, lxi, et Philon, *De agric.* 2), mais la métaphore n'était pas tellement courante qu'on dût la reconnaître du premier coup. Telle qu'elle était présentée, la parabole exigeait nécessairement une explication, ne fût-ce que pour faire connaître l'autre terme de la comparaison. Ce n'est donc point un reproche que Jésus adresse à ses disciples (*Knab.*); il veut seulement exciter leur attention, en leur montrant, avec une ironie bienveillante, combien ils ont besoin d'être instruits; cf. Mc. viii, 17. Le don divin du mystère n'empêche pas qu'ils aient besoin de Jésus; ou plutôt c'est par ses explications qu'il leur est communiqué (v. 34). D'ailleurs il est bien vrai que cette parabole, une fois qu'on a la clef, est plus facile à entendre que beaucoup d'autres, parce que son objet, la prédication de la doctrine, est moins mystérieux que le règne de Dieu lui-même.

14) Cette première explication semble traiter la parabole comme une allégorie, surtout dans Lc. qui ajoute ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος. Mais il peut arriver, dans une parabole, qu'un de ses éléments représente un des objets de la scène réelle, sans que tous les autres détails soient des métaphores représentatives. C'est ici le cas, d'autant que l'action personnelle du semeur est pour peu de chose dans la parabole comme dans son explication. La phrase de Mc. signifie donc seulement: la parabole fait allusion à la doctrine. C'est la clef générale dans une courte phrase. A la doctrine, Mt. ajoute τῆς βασιλείας;

parole. [15] Or il y a ceux qui sont le long du chemin où l'on sème la parole, et lorsqu'ils ont entendu, Satan vient aussitôt, et enlève la parole qu'on a semée en eux. [16] De même, ceux qui sont semés sur les endroits pierreux sont ceux qui, après avoir entendu la parole, la reçoivent aussitôt avec joie, [17] et ils n'ont point de racine en eux-mêmes, et sont mobiles; ensuite, lorsque survient une tribulation ou une persécution à cause de la parole, ils se scandalisent aussitôt. [18] Et il y en a d'autres qui sont semés dans les épines : ce sont ceux qui ont entendu la parole, [19] et les soc is du monde,

Lc. τοῦ θεοῦ; mais dans Mc. la doctrine du Sauveur, sa prédication est la parole sans plus, cf. II, 2; IV, 14-20. 33; VIII, 32; XVI, 20 (*Swete*).

15) οὗτοι δέ εἰσιν, « il y a une première catégorie composée de ceux »... d'après Swete, il faut sous-entendre σπαρέντες, « qui sont semés ». Ils seraient ainsi comparés au grain, et la tournure la même que dans les autres cas. Mais le texte ne dit rien de semblable (*Knab.*). Ils sont donc comparés au bord du chemin sur lequel tombent quelques grains, nommés ici la doctrine; ce terme nous transporte dans l'explication : aussitôt après qu'ils ont écouté, Satan vient et enlève la doctrine semée — nous retombons dans la métaphore.

16) La seconde catégorie est comparée à ce qui a été semé dans le terrain pierreux ; ce sont ceux qui entendent la parole et la reçoivent avec joie.

17) Mais ils n'ont pas de racine (métaphore; cf. II Reg. XIX, 30) en eux-mêmes (sans métaphore), et se règlent sur les circonstances. Θλίψις et διωγμός paraissent être d'usage seulement biblique dans le sens de « oppression » et de « persécution ». Encore n'est-il pas nécessaire de supposer une persécution formelle par suite d'un édit; διωγμός s'entend dans les Actes des mesures prises par les Juifs contre les chrétiens (Act. VIII, 1; XIII, 50), mesures qui ont pu commencer dès le temps de Jésus par des tracasseries, dénonciations etc. Swete tombe dans l'explication allégorique en disant que ces épreuves représentent la chaleur qui brûle le grain. — σκανδαλίζεσθαι est encore bien plus spécialement un mot biblique; il signifie trouver une occasion de chute morale (Eccli. IX, 5; XXIII, 8; XXXV; 15; Dan. [LXX] XI, 41), et à l'actif causer cette chute (Pss. Sal. XVI, 7), acception qu'on serait étonné de rencontrer chez les écrivains profanes. Dans *Alciphr.* III, XXII, 1, σκανδάλη, « détente d'un piège »; peut-être σκανδαλίζομαι a-t-il été employé dans le sens d'être pris au piège; d'où le sens biblique, d'autant que si le mot, dans Dan., traduit נכשל, « tomber », on sait maintenant que dans Eccli. il rend le sens passif de יקש, c'est-à-dire « être pris au piège ».

18) Les auditeurs sont de nouveau comparés au grain, semé cette fois dans les épines. Le sens est d'abord direct, et ne se termine qu'à la fin en métaphores.

19) Si les soucis peuvent passer pour des épines, il n'en est pas de même des richesses (comme saint Grégoire l'a noté), ce qui n'a pas empêché Hermas de développer la comparaison en allégorie (*Pastor,* Simil. IX, 20)

les délices de la richesse, et les convoitises de tout genre pénètrent [en eux et] étouffent la parole qui ne peut faire de fruit. 20 Et ceux-là, qui ont été semés sur la bonne terre, sont ceux qui écoutent la parole et la reçoivent, et font des fruits, l'un trente, l'autre quarante et l'autre cent. »

ἀπάτη dans le sens de plaisir, cf. Polybe, II, lvi, 12. *Moeris :* Ἀπάτη ἡ πλάνη παρ' Ἀττικοῖς... ἡ τέρψις παρ' Ἕλλησιν... (*Expos.* 1908, juillet, p. 88, d'après Deissmann). Tout cet ensemble de préoccupations pénètre dans le cœur (tandis que le grain tombait dans les épines) et y étouffe (métaphore très naturelle) la parole qui ne peut porter de fruit (métaphore encore plus naturelle, Sap. xv, 4 : πόνος ἄκαρπος; I Cor. xiv, 14 : νοῦς ἄκαρπος; cf. Eph. v, 11; Tit. iii, 14: II Pet. i, 8).

20) ἐκεῖνοι caractérise la dernière catégorie, par opposition à οὗτοι, comme dans la parabole ἄλλα (v. 8) au lieu de ἄλλο. Σπαρέντες au passé, au lieu de σπειρόμενοι, comme si l'action était plus éloignée, puisque le fruit est déjà produit. Ces derniers sont encore la semence, mais jetée dans la bonne terre. La métaphore ne reparaît qu'à καρποφοροῦσιν; cf. Rom. vii, 4. 5; Col. i, 10, et spécialement Col. i, 6, où il s'agit de la doctrine qui fructifie. — La seule leçon soutenue ici est εν, que nous lisons ἕν, comme v. 8. L'exégèse allégorique s'est exercée sur ce fruit, 30, 60 et 100; saint Jér. : *centesimum fructum virginibus, sexagesimum viduis et continentibus, tricesimum casto matrimonio deputantes* (*P. L.* XXVI, 89). Théoph. : οἱ μέν εἰσι παρθένοι καὶ ἐρημικοί, ἄλλοι μιγάδες καὶ ἐν κοινοβίῳ, ἕτεροι λαϊκοὶ καὶ ἐν γάμῳ (*P. G.* CXXIII, 532). Un commentaire attribué à saint Thomas a jugé beaucoup plus justement non d'après les états, mais d'après la perfection intérieure : *communis justitia... cum plus habet ultra communem... quando perfectus est et jam praegustat suavitatem...* (*Comm. in Mt. et Joan.,* Parme, 1861, p. 125).

* * *

Une exégèse complètement allégorique serait fort en dehors de celle de l'évangéliste, à laquelle il faut revenir pour se demander : s'il s'agit ici d'une parabole ou d'une allégorie; si en fait la parabole a été traitée dans l'explication comme une allégorie; si Jésus a pu prononcer et la parabole et l'explication.

Sur le premier point, nous sommes d'accord avec M. Loisy contre M. Bugge (*Die Haupt-Parabeln Jesu,* p. 107 : Unser Gleichnis ist zweifellos eine Allegorie) : la comparaison du semeur est une parabole. Si c'était une allégorie, ce serait sans doute celle qui a paru indiquée par l'explication. Et il semble assez naturel que le grain représente la parole, et le semeur le prédicateur. Mais, outre que le prédicateur ne joue aucun rôle, le grain se trouve être ensuite plutôt les personnes où il est déposé que la doctrine elle-même; le grain ne représente donc pas la

parole dans notre comparaison, et, de sa nature, il est très peu propre à représenter les différentes classes d'auditeurs. S'il y avait allégorie, le grain représenterait la parole, et les différents terrains les différentes classes d'auditeurs. De plus, les oiseaux représenteraient mal Satan. Dans Hénoch, les oiseaux, mais alors des corbeaux, représentent les ennemis d'Israël (xc, 5 ss.), mais non pas Satan, qui serait mal caractérisé par des passereaux, car ce sont eux qui sont en scène. Les persécutions n'ont rien qui ressemble spécialement à la chaleur, et les préoccupations du monde ne rappellent pas des épines. Comme allégorie, la parabole pécherait de bien des façons.

Mais est-il vrai, comme le veut M. Loisy, qu'elle ait été traitée par Mc. comme une allégorie? S'il avait eu cette pensée, il aurait été bien maladroit, — ce que nous venons de dire le prouve, — et c'est pour cela que M. Loisy l'accable : « Il n'y a peut-être aucun morceau des Évangiles dont la structure logique et littéraire laisse plus à désirer que l'explication de la parabole du Semeur. Ce défaut est surtout sensible dans Marc » (I, 753). Mais les reproches se réduisent à ceci que Mc. (et les autres évangélistes) n'ayant pas vu qu'il s'agissait d'une comparaison, n'a pas pris non plus franchement le parti de traiter la comparaison comme une allégorie : « Le commentaire, d'ailleurs, ne sort pas naturellement de la parabole. Il veut développer en allégorie, non en simple comparaison, et il ne vient pas à bout d'être ce qu'il veut... on n'a pas su dire si le grain semé représentait la parole prêchée, ou les hommes qui l'ont entendue... La distinction des catégories d'auditeurs ne devait pas se faire en partant de la semence, qui est partout la même, mais d'après les sortes de terrains etc. » (I, 758 s.). Ainsi on accuse les évangélistes d'avoir traité la parabole en allégorie, et on prouve que leurs explications sont une exégèse allégorique manquée. Ne serait-ce pas qu'ils n'ont pas même essayé de tourner la comparaison en allégorie? Entre l'allégorie pure et la comparaison à un seul terme, il y a un milieu, la parabole à quatre parties. Au lieu d'une comparaison, il y en a quatre. Loisy est bien obligé de tenir compte du détail de la parabole. Après avoir dit (I, 738) : « Considérée en elle-même, l'histoire du Semeur offre un sens des plus faciles : de même que la semence dont une partie se perd, et une partie profite, selon la nature du terrain où elle tombe, la parole évangélique, l'annonce du royaume céleste, est inutile aux uns et salutaire aux autres, selon leurs dispositions », c'est-à-dire après avoir traité la parabole en bloc, Loisy en vient nécessairement aux quatre tableaux qui seraient d'une longueur intolérable, s'ils ne répondaient à rien. On peut lui concéder que l'accent (principal) n'est pas sur les causes qui amènent la perte de la semence, mais sur la perte elle-même; cependant il n'en est pas moins vrai que ces causes sont énumérées, et qu'elles ne marquent pas seulement le temps plus ou moins long qui s'écoule entre

l'ensemencement et la consommation de la perte : « comme il y a du grain qui est perdu tout de suite, d'autre qui lève, et d'autre même qui a le temps de grandir, mais n'arrive pas à produire un épi, il y a des auditeurs de la parole qu'on pourrait appeler disciples d'un instant, disciples de quelques jours, disciples de quelques semaines, mais qui ne sont pas réellement disciples, parce qu'ils n'ont pas la volonté persévérante qui est la condition du salut » (I, 759).

La parabole eût pu être construite de telle sorte, mais elle a pu aussi être beaucoup plus riche, et, telle qu'elle est, le détail des causes semble bien marquer plus qu'un instant, quelques jours, quelques semaines. Et pourquoi, une fois admise la comparaison de l'ensemencement avec la prédication de la doctrine, n'aurait-on pas comparé séparément les résultats, sans fondre le tout dans une allégorie? Cela est si bien la pensée de Mc. que, pour le premier cas, il ne compare pas les auditeurs au grain, parce que, dans ce premier cas, le grain n'a rien fait du tout. Ceux auxquels Satan enlève les germes (métaphore presque nécessaire) de la parole, sont dans le cas du grain semé le long du chemin, qui est dévoré par les oiseaux. Ensuite la comparaison change, *parce que la parabole n'est pas traitée comme une allégorie.* Ceux qui se scandalisent dans les persécutions ressemblent aux jeunes pousses brûlées par le soleil; etc.

Que si la métaphore est constamment mêlée au sens propre, c'est que la parabole, racontée d'abord séparément, revient en partie dans son explication; on la croirait allégorique, parce que, au lieu de comparer exactement situation à situation, on prend pour terme de comparaison les objets eux-mêmes comme dans les paraboles rabbiniques. La chose ressemble à un roi, etc. La clarté n'y perd rien, au contraire, car on ramène ainsi les termes peut-être oubliés de la parabole, qui figurent maintenant en partie comme métaphores.

C'est à ce phénomène qu'est due l'apparence d'une explication allégorique. Cela revient à dire que la distinction de la parabole et de la situation à éclairer n'a pas été poursuivie avec la rigueur qu'exigerait la classification des genres, mais nous avons signalé (*RB.* 1909, 212), même dans Cicéron (*Pro Mur.* XVII), un exemple qui n'est pas sans analogie avec notre chapitre, et on se rappelle que Quintilien ne condamnait pas ce mélange. Entendues ainsi, ces comparaisons sont parfaitement justes. Il n'est pas nécessaire que les richesses ressemblent aux épines, pour qu'on puisse comparer des personnes dominées par la préoccupation des richesses à du grain étouffé par les épines. On peut dès lors se dispenser de jeter le ridicule sur les évangélistes en leur prêtant des hommes grains (*Loisy,* I, 756).

La question purement littéraire de savoir si les évangélistes ont vu dans la parabole une allégorie influe sur un point plus important, à sa-

voir : si leur explication est accommodée aux circonstances du christianisme naissant après la mort de Jésus. C'est ainsi que M. Loisy, qui tient la parabole pour authentique, au sens qu'il lui a donné, rejette l'explication comme adventice : « Cette explication convient moins dans la bouche de Jésus que dans celle d'un prédicateur chrétien des premiers temps; elle suppose que l'adhésion à l'Évangile est la profession d'une foi qui est combattue au dehors, et qui exige, avant la récompense, une longue pratique du désintéressement et de la mortification; la communauté chrétienne est donc constituée; elle est persécutée au moins par les Juifs; de nombreuses défections ont eu le temps de se produire, soit à raison des persécutions, soit pour des difficultés purement morales, par l'impuissance où plusieurs se sont trouvés de rester fidèles à l'idéal qui les avait d'abord séduits. Si la personne du semeur s'efface, c'est parce que l'on songe à la situation de la communauté, non au ministère personnel de Jésus » (I, 757). Il sera permis de penser que Loisy prête plus du sien aux évangélistes que ceux-ci n'ont prêté à Jésus. Si l'on retranche au tableau la petite note spécifique qui y est surajoutée par son exégèse, on reconnaîtra que les difficultés qu'a rencontrées l'Évangile existaient déjà au temps où Jésus proposait les paraboles, et si l'explication des évangélistes est la plus naturelle qu'on puisse donner de la parabole, si ce n'est pas une glose équivoque, il n'y a aucune raison de ne pas l'attribuer à Jésus avec la tradition des trois synoptiques.

M. Bugge (*l. l.* p. 112 ss.) exagère dans le sens de l'allégorie en reconnaissant les Pharisiens dans ceux auxquels Satan enlève la doctrine, les Galiléens dans ceux qui la reçoivent avec joie, etc. Mais, sans s'arrêter à des groupes si caractérisés, Jésus a pu donner à ses disciples un enseignement utile et présent en leur exposant les obstacles qui s'opposaient dès lors au succès de son ministère. Satan, expulsé des possédés, cherchait évidemment à contrarier son œuvre; beaucoup d'auditeurs n'avaient-ils pas été découragés par l'opposition des Scribes et des Pharisiens, opposition si fortement accusée dans Mc.? Puisque ses disciples étaient de pauvres gens, n'était-il pas évident que les riches étaient détournés par leurs préoccupations mondaines, la séduction de la richesse et les désirs qu'elle nourrit? Mc. est si peu disposé à supposer un long temps d'épreuve, qu'il emploie trois fois son mot favori, « aussitôt ». Et quand le terme de persécution sentirait les troubles qui ont suivi le départ de Jésus, il est prudent de restreindre l'effet des événements postérieurs au style qui peut avoir modifié légèrement la pensée du Maître. Aussi bien ne peut-on lui refuser d'avoir donné à ses disciples un enseignement qui leur fût utile durant toute leur vie.

Nous avons donc dans la comparaison du semeur une véritable parabole, expliquée au fond comme parabole, avec quelques nuances d'exégèse allégorique, parabole et explication prononcées par Jésus, sans

parler naturellement des détails de la rédaction, où chaque évangéliste a sa part.

Cette parabole était, à sa manière, relative au règne de Dieu. Elle montrait comment la parole, c'est-à-dire la nouvelle doctrine, ne s'imposait pas comme une théophanie éclatante, mais était déposée dans les âmes, son succès dépendant de la façon dont elles écarteraient les obstacles, venus de Satan, ou des adversaires du dehors, ou des désirs vains ou mauvais. On comprenait assez que le succès de cette parole, c'était l'avancement du règne de Dieu, et que, si elle n'était pas reçue, ce n'était pas parce que le prédicateur ne la proposait pas clairement. Jésus n'a pas pu en même temps proposer cette parabole, et dire que les paraboles étaient obscures afin que le peuple ne comprît pas. On peut même se demander s'il n'a pas pris soin, en dehors de l'explication réservée aux disciples, de marquer à tous de quoi il était question. C'est du moins ce qu'il a fait pour les paraboles suivantes, qui ne sont pas expliquées aussi longuement. On comprendrait que les évangélistes, ayant donné ici l'explication détaillée, n'aient rien retenu d'une allusion plus brève.

21-25. Le mystère doit être connu; se montrer digne de le recevoir (Lc. viii, 16-18; cf. Mt. v, 15 et Lc. xi, 33; Mt. x, 26 et Lc. xii, 2; Mt. vii, 2 et Lc. vi, 38; Mt. xiii, 12; Mt. xxv, 29 et Lc. xix, 26).

Comme l'indique cette notation assez compliquée, Lc. est seul à suivre ici l'ordre de Mc., encore n'a-t-il rien qui corresponde au v. 24^b. D'autre part, il a utilisé encore ailleurs les quatre éléments de cette péricope, dans des contextes où ces éléments prennent naturellement un sens un peu différent; il a donc deux fois chacun de ces éléments sauf le troisième; Mt. a traité les trois premiers éléments une fois et le quatrième deux fois. Lorsque Lc. est avec Mc., les paroles de Jésus s'adressent aux disciples comme dans Mc., mais dans les autres cas, comme dans Mt., elles s'adressent tantôt à tout le monde, tantôt aux seuls disciples.

Les quatre éléments auxquels on a fait allusion sont la parabole de la lampe, avec l'explication qu'il faut manifester ce qui est caché, et le proverbe sur la mesure, joint à celui sur le don fait aux riches. Ils sont disposés deux par deux, avec une introduction : « et il leur dit », assez vague, qui permet de croire que les deux petits discours n'ont pas été prononcés en même temps. Cependant l'intention de Mc. a été évidemment de joindre des matières qu'il jugeait connexes, de manière à former une suite, et comme il est soutenu par Lc., on peut très bien regarder cet ordre comme répondant à un enseignement de Jésus donné dans cet ordre.

Quoi qu'il en soit, l'exégèse ne peut se préoccuper ici que de la pensée de l'auteur, sur laquelle tout le monde n'est pas d'accord. Les uns (*Mald., Jülicher*) croient que Jésus développe ici ce qui regarde la parabole du semeur. D'autres (*Ps.-Hier., Bède, Schanz, Knab., Swete, B. Weiss*, etc.) croient que Jésus revient à la question du mystère de la doctrine. C'est, croyons-nous, le sens. On a vu déjà que cette théorie n'a pas dû originairement être posée

21 Et il leur disait : « La lampe vient-elle pour être mise sous le boisseau ou sous le lit? n'est-ce pas pour être mise sur le chandelier? 22 Car il n'y a rien de caché qui ne soit pour être découvert, et rien n'est demeuré secret si ce n'est pour être produit au jour. 23 Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende. »

à propos de la seule parabole du semeur. L'explication de cette parabole donnée, Jésus revient au thème général. Il ne s'agit plus des effets de la parole dans les âmes, mais des destinées de la parole elle-même. Elle est cachée maintenant, puisqu'elle est donnée aux seuls disciples, mais c'est pour être manifestée plus tard, et, en attendant, les disciples doivent s'efforcer d'en recevoir le plus possible. Toute cette péricope confirme ce que nous avons dit plus haut, que le mystère n'était caché que temporairement, pour l'accomplissement des desseins de Dieu dans l'histoire.

21) Μήτι, répondant au latin *num,* suppose une réponse négative.

La lampe, c'est-à-dire le petit godet, ordinairement en terre cuite, qu'on plaçait sur un chandelier, ordinairement en bronze, disposé pour recevoir une ou plusieurs lampes. ἔρχεται changé par D et *anc. latt.* (presque tous les mss.) en ἅπτεται (en conformité avec Lc. ἅψας) a été comparé à ἡ δὲ (ἐπιστολὴ) ἔρχεται (Libanius, *ep.* 358); mais une lettre arrive, et non une lampe. Il semble que Mc. pense déjà au sens métaphorique de la lampe qui vient dans le monde. Μόδιος (du lat. *modius*) a été trouvé dans les papyrus (*O. P.*, I, **63**, 12); c'est probablement un grand pot destiné à contenir du grain, dans lequel on met la lampe quand on veut la cacher; κλίνη est ici une table plutôt qu'une couche.

22) Si la pensée de ce verset était isolée, on pourrait l'entendre comme une parabole. De même que, parmi les hommes, rien n'est caché, etc. Et il est de fait que Mt. ne l'a pas mise dans ce contexte (Mt. x, 26). Pourtant il l'a prise, lui aussi, dans le sens de la doctrine, et l'intention de Mc. est manifestée par γάρ. Il s'agit donc du point que la parabole qui précède (v. 21) devait mettre en lumière. Et dès lors l'objet caché doit être précisément le mystère que Dieu n'a pas encore communiqué à tous. S'il est (maintenant) caché, c'est pour être manifesté (plus tard), et il n'est venu dans le secret que pour être mis dans tout son jour. Ainsi la lampe (à supposer que pendant un temps on la cache sous le boisseau), en définitive elle est ordonnée à être placée sur le chandelier. La même pensée est répétée deux fois dans un parallélisme presque synonymique; le second membre indique seulement en plus le mouvement de la lumière, ἐγένετο... εἰς φανερόν (d'après Blass, 158, sans article parce que cela regarde l'avenir).

La tournure ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ = ὥστε φανερωθῆναι (*Blass*, 223, note); ἀλλ' ἵνα a été fort controversé. Swete maintient une nuance : « Mais au contraire » (ἀλλά); mais plutôt avec Blass (274) = εἰ μή, en parallélisme.

Sur l'original araméen de quelques expressions des versets 21 et 22, cf. *Introduction.*

23) Cette formule est plus naturelle quand Jésus parle à la foule (*Loisy*);

24 Et il leur disait : « Faites attention à ce que vous entendez; on vous servira selon votre mesure, et on vous donnera encore plus;
25 car celui qui a, on lui donnera; et celui qui n'a rien, on lui enlèvera même le peu qu'il a. »

cependant l'intention de Mc. est bien qu'elle s'applique aux apôtres, et elle est amplement justifiée par l'objet du discours demeuré obscur malgré la parabole. Les disciples durent comprendre que la doctrine de Jésus devait être ouvertement manifestée au monde; elle était donnée pour cela; mais s'il était assez naturel qu'ils en fussent les dispensateurs, le moment ne leur était pas indiqué.

24) Loisy entend l'invitation à écouter dans un sens général, et la parabole de la mesure indiquerait la rétribution qui suit le mérite. Cela est en tout cas contraire à la pensée de Mc. qui n'aurait pas répété deux fois un simple appel à l'attention. Lc. qui a supprimé ici le proverbe de la mesure, a joint l'invitation à écouter à la pensée du v. 25 (dans Lc. VIII, 18). En mettant βλέπετε πῶς au lieu de βλέπετε τί, Lc. a été plus clair, cependant le sens est le même : demander qu'on réfléchisse à ce qu'on entend, c'est demander une attention plus intense. L'attention est en quelque façon la mesure du profit qu'on retirera de la doctrine. Le proverbe, peut-être courant : « on vous fera la mesure que vous faites », est approprié par Mt. VII, 2 et Lc. VI, 38, aux rapports avec le prochain, ce qui paraît découler plus naturellement du proverbe. Cependant le même proverbe pouvait se prêter au sens que Mc. a en vue : on vous servira selon la mesure dont vous vous servez. On peut penser au miracle d'Élisée qui remplit d'huile tous les vases qu'on lui apporta. Quand il n'y eut plus de vases, l'huile s'arrêta (II Reg. IV, 1-6). Dans Mc., on donnera cependant encore davantage, on fera plus que bonne mesure.

25) La pensée est complétée par un second proverbe. Celui qui a, on lui donne encore, celui qui n'a pas, on lui enlève encore ce qu'il a. Si la forme est paradoxale, la vérité du dicton est manifeste, surtout dans les usages de l'Orient. C'est aux riches qu'on fait des cadeaux; à ceux qui n'ont rien (l'usage a consacré ce terme paradoxal), on arrache jusqu'au dernier sou. Le second proverbe, comme le premier, n'est pas présenté à l'état pur, mais déjà accommodé à la situation; on peut le conclure du futur. Dès lors le verbe impersonnel fait allusion, non plus, comme dans le proverbe, à un « on » indéterminé, mais à la cause première. Le cas littéraire de cette péricope est donc un peu différent de celui de la précédente; là un exemple tiré des usages domestiques (lampe, etc.) est appliqué à une conception spirituelle; ici deux proverbes sont transformés pour exprimer cette vérité : que celui qui s'ouvre davantage à l'enseignement recevra davantage, et même une doctrine qui surpasse sa capacité augmentée par la bonne volonté; et cette première acquisition sera suivie d'un don plus riche, tandis que celui qui n'a rien acquis (faute d'attention), perdra encore.

Dans la pensée de Mc., il importait donc souverainement que les disciples fussent attentifs aux paroles de Jésus, pour mériter de recevoir une lumière

26 Et il disait : « Il en est du règne de Dieu comme d'un homme qui aurait jeté la semence sur la terre 27 et dormirait et se réveillerait de nuit et de jour; or la semence pousse et grandit, sans qu'il sache lui-même comment. 28 Car d'elle-même la terre produit, d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du blé plein l'épi. 29 Et quand le fruit s'y prête, aussitôt il y met la faucille, parce que la moisson est à point. »

plus complète qu'ils pussent ensuite communiquer aux autres. C'est la raison d'être du choix que Jésus a fait d'eux; l'on a ici les premiers linéaments de la fondation de l'Église enseignante.

Sur l'hypothèse que Mc. a pu emprunter les éléments de cette péricope à un recueil de discours, voir l'*Introduction*.

26-29. Parabole du grain qui pousse sans qu'on y mette la main (Mc. seul).

26) ὡς ἄνθρωπος βάλῃ est regardé comme impossible par Blass (222) qui supplée ἐάν; c'est ce qu'ont fait de nombreux mss., mais l'accord de ℵBD est décisif. Avec ἐάν, le règne de Dieu est comparé à une situation, avec ὡς seul, à un homme. C'était la tournure rabbinique ordinaire (cf. *RB*. 1909, 356. 364) et c'est peut-être cette tournure toute faite qui explique l'anomalie de Mc. Autre difficulté sur le sens de βαλῇ : Moulton (185) l'entend d'un subjonctif futuristique, comme les verbes suivants; mais pourquoi Mc. aurait-il mis d'abord un aor. et ensuite deux présents, si ce n'est pour montrer qu'après avoir semé, l'homme va dormir?

27) Il dort et se réveille non pas jour et nuit (Lc. II, 37), mais selon qu'il fait nuit ou jour. Les verbes suivants sont encore au subj. dans certains mss. βλαστανῃ (ou même βλαστᾷ) et μηκυνηται, mais l'accord de B et de D sur μηκύνεται entraîne à prendre βλαστᾷ pour le présent. Βλαστάω, dans Eccl. II, 6. — Μηκύνεσθαι, *hapax* dans le N. T. — ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός, d'après Bugge « sans qu'il se préoccupe de savoir comment »; Vg. *dum nescit ille*. Mais Mc. a plutôt marqué que cette croissance est un mystère pour le laboureur, qui d'ailleurs ne se préoccupe pas de le sonder.

28) καρποφορεῖ est ici un terme général, expliqué par ce qui suit. — εἶτεν pour εἶτα, par exemple dans une inscription messénienne de 91 av. J.-C. (*Moulton*, 46). — πλήρη σῖτον est la leçon la plus classique, mais la *Koinè* employait πλήρης comme indéclinable, et Mc. a très bien pu écrire πλήρης σῖτον (*Moulton*, 50), qui a pu entraîner πληρης σιτος (cf. B et D), préféré par Bugge : voici du blé plein dans l'épi! Pittoresque trop recherché!

29) παραδοῖ pour παραδῷ (cf. XIV, 10 s. et VIII, 37), selon la tendance à faire disparaître les verbes en μι, censé de παραδιδόω, avec le sens classique de « permettre »; celui de « se rendre », « s'offrir » (*Swete*), Vg. *se produxerit*, est établi par I Pet. II, 23 : ὃς... παρεδίδου. — ἀποστέλλει τὸ δρέπανον... d'après Joël III (IV), 13 : ἐξαποστείλατε δρέπανα ὅτι παρέστηκεν τρυγητός, d'où Swete conclut bien que παρέστηκεν ne signifie pas « est là » (Vg. *adest*), mais « est prête », presque « est mûre »; cf. Ex. IX, 31, car θερισμός ne signifie pas seulement « l'action de moissonner », mais aussi la moisson elle-même (Mt. IX, 37).

La parabole n'a pas été expliquée par Jésus; c'est une de celles dont il réservait une intelligence plus profonde aux apôtres. Telle qu'elle est, elle a cependant un sens qu'on doit pouvoir retrouver. Là-dessus les opinions sont fort divergentes. Quelques-uns la traitent plus ou moins comme une allégorie. *Mald.* : le royaume de Dieu est l'Église (il cite dans ce sens Chrys., Jér., Bède); la semence, la prédication; le champ, les auditeurs. L'homme qui sème est le Christ, ou tout prédicateur; la moisson est la mort, Dieu est le moissonneur, et la parole de Dieu, la faux. La pointe de la parabole consiste en ceci que si la terre est bonne, tout ira bien, quand même on ne ferait qu'y jeter la semence de la parole. Ainsi comprise, la parabole ne serait qu'un appendice de celle du semeur. D'après *Knab.* : le semeur est le Christ : *describitur... ortus Ecclesiae, eius incrementum et consummatio saeculi.* D'après *Swete* : le Christ a semé, c'est lui qui moissonnera; l'Esprit vivant dans l'Église fera le reste.

D'autres interprètent la comparaison comme une pure parabole. Ainsi Loisy. Dans *L'Évangile et l'Église* (1re éd., p. 16) : « en réalité la comparaison porte sur le royaume prêché et sur le royaume manifesté, le premier répondant aux semailles, et le second à la moisson », ce qui était ne pas tenir compte de la pointe de la parabole qui insiste tant sur l'action du sol sans le concours du semeur. Aussi cet exégète dit-il beaucoup mieux dans les *Évangiles synoptiques* (I, 764) : « Le royaume aussi est une semence dont le développement inévitable est indépendant de la volonté des hommes et de la volonté même du semeur... ce n'est pas le progrès de la semence qui est mis en relief, non plus que la conduite de l'homme pendant que le grain pousse, mais le fait de la croissance indépendante du soin humain. » Ce qui suit est encore mieux : « Comme le laboureur, Jésus sème le royaume en prêchant l'Évangile; il ne lui appartient pas d'amener la moisson, c'est-à-dire l'avènement complet du royaume, et l'on ne doit pas s'impatienter que cet avènement ne se produise pas tout de suite; c'est l'affaire de Dieu, comme le développement actuel et mystérieux du royaume est son œuvre et son secret » (I, 765); à cette exégèse très précise, Loisy ajoute immédiatement son idée favorite : « il n'en est pas moins certain que la moisson viendra sans tarder; car on ne sème que pour moissonner », pensée complètement étrangère et même, quant au temps, contraire à la parabole.

Holtz. regarde la comparaison comme un mélange de parabole et d'allégorie. Au début on voit seulement le règne de Dieu se développer sans aide, avec le concours du temps (donc contre *Loisy*). Puis au v. 29, l'attention se porte sur le moissonneur, le même que le semeur, ce qui doit être une addition allégorisante. — Holtz. a ainsi relevé dans la parabole comme une double pointe, la croissance du règne de Dieu,

sans le concours des hommes, l'intervention du moissonneur au moment voulu par Dieu. Nous avons déjà vu comment Loisy a su concilier ces deux éléments. Quand il y aurait à la parabole une double pointe, ce ne serait pas une raison de mettre en doute l'authenticité d'un des deux éléments.

En elle-même, la comparaison est une parabole, et non point une allégorie. Pour l'interpréter, il ne faut point se demander ce que signifie chaque terme entendu comme une figure cachant un autre objet; la semence n'est pas la parole, la faux n'est pas la parole de Dieu ou la mort, etc. Il faut comparer les deux situations dans leur ensemble. Or la comparaison repose sur deux termes, la conduite de l'agriculteur et le cours normal des choses, qui n'exclut pas, tant s'en faut, le concours divin. Quand le semeur a jeté la semence en terre, il n'a plus à intervenir jusqu'au jour de la moisson. Toute inquiétude est superflue, toute démarche inutile; la terre et le temps feront leur œuvre. Quand le blé sera mûr, il sera temps d'agir, non pour transformer la récolte, mais pour la recueillir. A ce moment tout est consommé.

Il en est de même du règne de Dieu. Après avoir été prêché, il se développera certainement, sans qu'il soit besoin d'y coopérer par des révolutions ou des manifestations extraordinaires, et atteindra le point voulu par Dieu. Voilà pour la destinée du grain dans la terre. Mais l'agriculteur? Il a semé et il moissonnera. Il est difficile de croire qu'il n'est nommé que par ce qu'il est une donnée nécessaire de la comparaison. Nécessaire comme semeur, il pouvait ne pas reparaître comme moissonneur, si Jésus n'avait voulu parler que du développement du règne.

Le verset 29 le met personnellement en relief. Et ici la parabole tourne à l'allégorie. En parlant de la nature des paraboles, nous avons signalé un facteur de leur portée, la mise en scène et les acteurs. La parabole n'est pas prononcée par le premier venu. Elle est dite par Jésus, dont il est bien évident que c'est lui qui a commencé de prêcher le règne. Aussitôt que les disciples l'auront reconnu pour Messie et pour juge, ils verront nécessairement en lui le moissonneur. Et lorsqu'il aura disparu, laissant le règne de Dieu destiné à grandir, les apôtres comprendront que ce règne, qu'ils prêchent, doit se développer sans la présence du Maître qui viendra seulement à la fin pour recueillir la moisson. Ainsi cette parabole, si simple en apparence, était-elle susceptible d'un prolongement indéfini. Ceux qui l'entendaient devaient surtout l'interpréter du développement infaillible du règne de Dieu. Elle les invitait en même temps à la confiance et au calme. A ce double titre elle était admirablement appropriée à ces Galiléens, anxieux des événements, et toujours prêts à intervenir avec violence pour établir le règne de Dieu.

30 Et il disait : « A quoi pourrions-nous comparer le règne de
Dieu? ou comment le mettre en parabole? 31 C'est comme un grain
de sénevé, qui, lorsqu'il a été semé sur la terre — étant la plus
petite de toutes les graines qui sont sur la terre — 32 et lorsqu'il

Aussi son authenticité n'est-elle suspectée aujourd'hui par personne. Holtz. (72) croit qu'elle est à l'origine la même que celle de l'ivraie. Même dans ce cas, c'est dans Mc. qu'il faudrait chercher la forme la plus ancienne, et il serait contraire à tout principe de critique historique de penser que Mc. a extrait sa parabole de celle de Mt. (XIII, 24 ss.). En réalité chacune de ces paraboles a sa pointe; celle de Mc. a pour objet le développement du règne de Dieu, celle de Mt. le mélange des méchants et des bons dans le règne de Dieu. Dans les deux cas il s'agit du règne de Dieu sur la terre. Ce n'est pas dans le règne glorieux que la moisson mûrit : le ciel est bien plutôt le grenier où on la rentre.

30-35. Parabole du grain de sénevé (Mt. XIII, 31-32; Lc. XIII, 18-19).

30) Πῶς ὁμοιώσωμεν... θῶμεν, subj. délibératif, répondant à la question : que faut-il faire? On peut comparer Is. XL, 18, mais surtout les formules rabbiniques qui précèdent souvent les paraboles (voir *RB.* 1909, 356). Celle-ci a de particulier une très intime communication avec l'auditoire. On dirait qu'on va chercher ensemble. On peut voir quelque chose d'assez éloigné dans *b. Guiṭṭin* 19ª : « parce que nous faisons une comparaison, faut-il la mettre en pratique? » « Mettre en parabole » est un *hapax;* cf. Heb. XI, 19.

31) Ὡς κόκκῳ = לאדם ou למלך; la comparaison porte sur l'objet principal au lieu de porter sur la situation, comme si le grain de sénevé représentait le règne. ὡς remplace le ל de comparaison. La tournure grecque exigerait seulement κόκκῳ (ὁμοιώσομεν) ou ὡς κόκκον (θήσομεν), que Swete regarde comme combinés en un. — σίναπι, que nous sommes habitués à traduire sénevé, désigne la moutarde noire, plante des champs qui atteint ordinairement un mètre, mais peut s'élever plus haut dans des conditions favorables. — Le grain est très petit, mais très actif, il est populaire pour ses qualités irritantes de la peau; le nom de moutarde vient de *mustum ardens*, parce qu'on préparait ces grains dans le vin.

Le texte critique, appuyé par les meilleurs mss., est très difficile à expliquer, et a été corrigé dans plusieurs exemplaires. Je suppose que μικρότερον ὄν est une sorte d'accusatif absolu, ὄν s'accordant avec σπέρμα; mais il y a toujours une certaine négligence dans la manière dont la phrase est reprise ὅταν σπαρῇ... ὅταν σπαρῇ. La rédaction de Mt. et de Lc. est bien plus coulante. Quant au comparatif μικρότερον au lieu du superlatif, il est d'usage courant dans le N. T. (*Blass*, 34).

32) Mc. qui n'a pas dit (comme Lc.) que le sénevé était planté dans un jardin, le compare maintenant aux légumes, supposons piments, pastèques, tomates, oignons, d'après l'usage actuel. Il est beaucoup plus élevé — tout

a été semé, il monte et devient plus grand que tous les légumes, et il fait de grandes branches, de sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre. »

33 C'est par de nombreuses paraboles comme celles-là qu'il leur proposait la parole, selon qu'ils étaient capables de [l']entendre;

est relatif — de sorte que les passereaux peuvent s'abriter sous son ombre. κατασκηνοῖν est préféré par Nestle et Swete d'après la seule autorité de B; à tort, car la forme normale οῦν est la seule qui paraisse dans les papyrus anciens (*Mayser,* 349). Si l'on tient à οῖν, qui est attesté aussi plus tard, il faudra l'expliquer par l'analogie, δηλοῖν de δηλοῖ, comme λύειν de λύει (*Moulton,* 53).

Sur cette dernière image, cf. Ézéchiel, XVII, 23. Le prophète avait fait une allégorie, Jésus a fait une parabole. Il n'y a donc pas lieu de dire que le grain de moutarde représente Jésus (*saint Hilaire in Mt.* XIII) ou le règne de Dieu (*saint Pierre Chrysologue in Mt.* XIII) comme si le grain de moutarde était qualifié pour cela par ses propriétés très actives.

Il y a seulement une comparaison d'abord très bien exprimée par Loisy : « De même que le grain de sénevé lorsqu'on le jette en terre, le royaume de Dieu est presque imperceptible dans son commencement, mais il grandira, et sa merveilleuse expansion paraîtra tout à fait disproportionnée avec l'exiguïté de ses débuts » (I, 770). Mais cette première explication, très exacte, est gâtée, dans le commentaire des synoptiques, comme dans un ouvrage antérieur, par la nécessité d'insinuer le système eschatologique de l'auteur : « Les paraboles du Sénevé et du Levain, qui font voir le contraste d'un début chétif et d'un grand résultat, s'appliquent aussi à l'antithèse du royaume semé par la prédication évangélique, et du royaume développé dans sa manifestation définitive » (*L'Évangile et l'Église,* 1re éd., p. 16). Ici on remplace développement par avènement ou manifestation, c'est-à-dire un mouvement continu par un coup de théâtre, une croissance normale par une transformation subite. En réalité, il n'y a absolument rien dans la croissance du sénevé qui réponde à une manifestation quelconque. A aucun moment de sa croissance la plante n'est différente de ce qu'elle était hier; mais à la fin on constate qu'elle a grandi plus que ses humbles débuts ne permettaient de le conjecturer.

33-34. Double enseignement par les paraboles.

Mc. montre bien par cette conclusion qu'il a créé une péricope des paraboles, comprenant à la fois des échantillons et la règle du genre. Les expressions très universelles qui suivent doivent être entendues avec quelque tempérament.

33) Πολλαῖς indique un grand nombre de paraboles adressées à la foule; dans ce chapitre, Mc. n'en a présenté que trois, le semeur, le blé qui pousse, le grain de sénevé. Ce sont donc seulement des échantillons, comme l'indique τοιαύταις. Les autres se trouvent soit avant (III, 23, la maison divisée et le fort lié), soit après (VII, 17, sur la lotion des mains; XII, 1 ss., les vignerons; XIII,

34 et il ne leur parlait pas sans parabole, mais il expliquait tout à ses propres disciples en particulier.

28, le figuier). On peut citer aussi, comme parabole proprement dite, la lampe (IV, 21), et en outre trois proverbes (IV, 22 ss.). Tout cela rentre bien dans la notion du *mâchâl,* mais, au v. 33, Mc. ne parle que des paraboles adressées au peuple, αὐτοῖς et αὐτοῖς (v. 34). Le *logos* est la doctrine évangélique, spécialement ce qui est relatif au règne de Dieu; cf. II, 2. — Καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν a été interprété dans le sens d'une capacité surtout morale, ou plutôt d'un mérite; *Euth. :* καθὼς ἦσαν ἄξιοι ἀκούειν, ce qu'on accorde avec l'opinion sur le but aveuglant des paraboles : à partir d'un certain moment, la foule aurait mérité qu'on ne lui donnât plus un enseignement qu'elle pût comprendre (*Knab., Fonck,* etc.). Mais, à juger par d'autres passages du N. T., il s'agit simplement d'une disposition imparfaite à laquelle Jésus s'accommode, dans l'intérêt même de ses auditeurs. C'est ainsi qu'il disait aux Apôtres, par une disposition temporaire bienveillante : οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι (Jo. XVI, 12) et saint Paul en usait de même avec les Corinthiens (I Cor. III, 2) : οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. D'après Théoph. (après saint Chrysostome) : ἐπειδὴ γὰρ ὄχλος ἦσαν ἰδιώτης καὶ ἀμαθής, τούτου ἕνεκεν μέμνηται κόκκου σινάπεως, καὶ χόρτου, καὶ σπόρου, ἵνα ἀπὸ τῶν συντρόφων καὶ συνήθων αὐτοῖς ὀνομάτων διδάξῃ αὐτοὺς ὠφέλιμόν τι (*P.G.* CXXXIII, 536). Tel est bien le but des paraboles en général tel qu'il est reconnu aussi par toute la critique indépendante, mais elle est très divisée sur le sens précis de Mc. Holtz. concède qu'en lui-même le v. 33 énonce le but pédagogique des paraboles, mais il serait corrigé par le v. 34. Ce v. 34, d'après Wellh. et Loisy, ne ferait pas partie de la même couche rédactionnelle, et serait de l'auteur des vv. 11 et 12. B. Weiss croit que Mc. a parlé d'une audition purement extérieure, « entendre » opposé à « comprendre ». Tout cela est plus ou moins forcé, et la pensée de Mc. se déduit sans trop de peine. Il n'a pas voulu dire (ce qui est très vrai en soi) que les paraboles étaient un genre accommodé à la simplicité des auditeurs, foule ou disciples, et il n'a pas non plus regardé les paraboles comme inintelligibles pour le peuple. Il les a regardées, sans s'inquiéter du genre littéraire en soi, comme difficiles, du moins par l'objet mystérieux qu'elles annonçaient sous des formes sensibles nécessairement très approximatives. Le peuple y prenait ce qu'il pouvait.

34) Mc. n'a pas pu dire que Jésus ne parlait plus au peuple (du moins à partir de ce moment) qu'en lui proposant de petites fables, mais que tout ce qui s'adressait à lui était (plus ou moins) parabole, c'est-à-dire langage figuré ou indirect, réservant à ses disciples l'explication. Il n'y a donc aucune contradiction, pas même le plus léger heurt entre nos deux versets, comme Loisy l'a reconnu : « L'observation finale... pourrait, à la rigueur... signifier que, le peuple entendant les paraboles selon qu'il en était capable, les disciples recevaient à part tous les éclaircissements qu'ils pouvaient souhaiter » (I, 775). Ce n'est pas « à la rigueur », c'est le sens naturel. Loisy ne l'admet pas parce que selon lui (et *Wellh.*) le v. 34 se rattache plutôt directement aux vv. 11 et 12, marquant un degré ultérieur dans la rédaction. Mais il est plus naturel d'expliquer le v. 11 dans le même sens que nos deux versets, et le

v. 12 marque seulement que cette dispensation a été voulue de Dieu pour assurer l'accomplissement de son dessein qui supposait la réprobation des Juifs. Mc. a marqué plus haut que cette dispensation était temporaire. C'est ce que n'ont pas compris les gnostiques, ni Origène, qui a cru à la perpétuité d'un enseignement ésotérique dans l'Église (*Contra Cels.* III, 46).

* * *

Le règne de Dieu, d'après les paraboles de Mc. — Ce n'est point au hasard que Mc. a choisi les paraboles qu'il présente ici comme type de toutes les autres. Jésus, jusqu'à ce moment, a fait deux choses : il a prêché la parole, c'est-à-dire annoncé le règne de Dieu, et chassé les démons. Mc. qui se réserve de revenir sur les exorcismes et les miracles, a regardé les paraboles comme un enseignement sur ce qu'est le règne de Dieu, enseignement donné à la foule et aux disciples sous une forme difficile à saisir quant à son sens profond, et que les disciples étaient invités à pénétrer sous la conduite de Jésus, pour le communiquer ensuite aux autres, quand les desseins de Dieu seraient accomplis qui permettaient que Jésus fût méconnu par son peuple.

Or, comme les paraboles, sauf celle du Semeur qui se rapporte moins directement au Règne, ne sont pas expliquées, nous en sommes réduits à chercher le sens qui était accessible aux foules.

Le règne de Dieu, dans les deux dernières paraboles, est comparé à une semence, ce qui porte à croire que la semence de la première parabole se rapporte aussi au règne de Dieu. Cette explication suppose une intention presque allégorique qui se révèle par le choix du terme de comparaison répété trois fois. Dans le premier cas, la semence est bien la parole en elle-même, non point le règne de Dieu, mais elle tend à l'établir, puisque Jésus tantôt annonce le règne de Dieu (I, 15), tantôt propose la parole (II, 2). Dans la parabole du blé qui pousse, le règne est déjà semé, sans doute par la parole (et par l'action) de Jésus, et le Maître affirme qu'il est désormais assuré de porter des fruits, sans qu'il y ait à s'inquiéter du résultat définitif, non plus qu'à le hâter par des démarches intempestives. Dans la parabole du grain de sénevé, le concept de parole le cède décidément à celui d'un objet extérieur. On est presque naturellement porté à regarder le règne comme une institution qui se développe et qui deviendra très grande. Ce n'est pas l'annonce claire de l'Église, puisqu'elle n'est présentée avec aucun de ses caractères spécifiques, mais plus tard on devait être nécessairement induit à la reconnaître dans le grain de sénevé.

Dans les trois cas, le principe du règne de Dieu est posé, ou plutôt, le règne lui-même est commencé; il existe en germe, et se développera comme tel, sans aucune allusion à une transformation, à une manifesta-

35 Et il leur dit en ce jour, le soir venu : « Passons à l'autre
bord. » 36 Et laissant la foule, ils l'emmènent comme il était dans
la barque, et d'autres barques étaient avec lui. 37 Et il se produit

tion, à une intervention soudaine de Dieu, si ce n'est quand il aura donné ses fruits.

Telle paraît être la pensée de Mc.; elle suppose dans les paraboles une nuance allégorique qui résulte surtout de leur groupement. En présence des divergences avec les autres synoptiques, de leur silence sur la belle parabole du blé qui pousse, on ne peut affirmer que les paraboles ont été proposées par Jésus dans cet ordre. Il est cependant très naturel et a de grandes chances d'être original.

35-41. La tempête apaisée (Mt. viii, 23-27; Lc. viii, 22-25).

Le point de départ est différent dans Mt. et dans Lc. Les critiques sont aujourd'hui d'accord pour donner la préférence à l'ordre de Mc.

35) La situation est celle du début du chapitre. Jésus peut très bien avoir prononcé le même jour les trois paraboles à la foule, tandis que l'entretien avec les disciples (iv, 10-25) n'a été placé là que pour mettre ensemble tout ce qui regarde les paraboles. Le soir étant venu, Jésus prend la résolution de passer sur l'autre bord. Ce départ n'est pas sans analogie avec celui de Capharnaüm pour prêcher dans les autres villes de Galilée (i, 38); Jésus veut étendre la scène de son apostolat. On ne voit pas qu'il soit mécontent de la foule, peut-être cependant craint-il son importunité, s'il redescend à terre du bateau où il était placé pour la prêcher. — τὸ πέραν marque naturellement l'autre côté de la mer; expression assez claire en pays israélite, divisé sur toute sa longueur en deux portions dont l'une, moins importante, était « l'autre côté ». D'ailleurs les classiques disent τὸ πέραν dans le même sens, et même Thuc. iii, 91 ἡ πέραν γῆ.

36) ἀφέντες ne peut guère signifier « congédier » (*Holtz.*); les disciples laissent aller la foule sans s'occuper d'elle et prennent avec eux le Maître. Wellh. (suivi par *Loisy*) a vu une contradiction entre παραλαμβάνουσιν et ὡς ἦν, ces derniers mots seraient un artifice rédactionnel. Ils sont au contraire tout à fait en harmonie avec l'ordre subit du départ. παραλαμβάνουσιν ne veut pas dire que les disciples ont fait monter Jésus dans la barque, mais ils le prennent avec eux, par opposition aux autres bateaux. Swete a remarqué que d'habitude c'est Jésus qui prend à part les disciples ix, 2; x, 32; xiv, 33; ici les apôtres, comme mariniers, prennent la direction du mouvement. D'autres bateaux suivent, gouvernés par ceux de la foule qui ne voulaient pas abandonner Jésus; ils seront sans doute ramenés par la tempête ou dispersés. Mc. n'en parlera plus, et s'il les nomme ici, c'est simplement comme narrateur fidèle (*Wellh.*). — Sur la tournure ὡς ἦν, Schanz a fourni plusieurs analogies classiques; dans la Bible, cf. ὡς ἔστιν IV Regn. vii, 7. Jésus menait donc la simple existence d'un de ces pauvres toujours prêts à se déplacer sans rien emporter avec eux.

37) λαῖλαψ μεγάλη (cf. Jonas i, 4); avec ἀνέμου la tournure ne serait pas grecque

un grand tourbillon de vent, et les vagues se jetaient dans la barque, de sorte que la barque était déjà remplie. [38] Or lui était à la poupe dormant sur le coussin. Et ils l'éveillent et lui disent : « Maître, tu ne te soucies pas de ce que nous périssons? » [39] Et s'étant éveillé, il commanda au vent et dit à la mer : « Silence! Tais-toi! » Et le vent s'abattit, et il se fit un grand calme. [40] Et

d'après Schanz, Holtz., mais elle n'est pas hébraïque non plus, ni empruntée aux LXX, ni araméenne (la *pes.* a séparé « tempête et vent »); il reste à dire qu'elle est du grec parlé. Le lac de Tibériade est comme une cuvette entourée de montagnes (cf. Conférences de Saint-Étienne, 1909-1910, *au bord du lac de Tibériade,* par dom Zéphyrin Biever); les vents violents du sud-ouest y pénètrent par la coupure du sud, et déchaînent de vraies tempêtes; les vagues, courtes et pressées, menacent de passer par-dessus bord. Le bateau était probablement assez chargé, contenant les Douze avec Jésus.

38) Sur ces barques, qui ont dû toujours être les mêmes, la place de l'étranger de distinction est sur la petite banquette placée à l'arrière, où l'on dépose des tapis et des coussins. Celui qui tient le gouvernail s'installe sur le rebord du bateau, tout à l'arrière pour mieux voir à l'avant. Peut-être y avait-il sur la barque une banquette en cuir rembourré, d'où l'article; cf. *Hésychius* ὑπηρέσια· τῶν κωπηλατούντων δέρματά τινα ὡς προσκεφάλαια, ἐφ' ὧν καθέζονται. Le coussin plus ou moins dur était devenu pour le Sauveur l'appui où il reposait sa tête. Jésus avait accompli sa tâche et laissait ses disciples faire la leur : il dormait. C'est, avec les passages parallèles, le seul endroit où l'évangile montre le Sauveur dormant. L'appel des disciples (διδάσκαλε = Rabbi) semble bien une demande de secours. D'ailleurs, en pareil cas, il est instinctif de réveiller tout le monde. Οὐ μέλει σοι contient une nuance de reproche que Mt. et Lc. n'ont pas reproduite; cependant on la retrouve dans Lc. x, 40, sur les lèvres de Marthe. On dirait que les disciples pensent que Jésus a conscience de la situation même en dormant; ou est-ce synonyme de Virg. *Énéide*, IV, 560 : *Nate dea, potes hoc sub casu ducere somnos?* (cité par *Holtz.*).

39) διεγερθείς, « réveillé », et non pas « levé » (*Vg. exurgens, Schanz*), Jésus commande au vent et s'adresse à la mer qui, d'après Loisy, « ne sont pas conçus comme des éléments matériels dont le mouvement est fatal, mais comme un être vivant, une puissance hostile qui trouble la paix de la création » (I, 797 s.). Soit, si « conçus » indique une simple personnification; car on n'était plus au temps de l'animisme. On opposait plutôt l'obéissance des créatures inanimées à l'indocilité de l'homme (Baruch, iii). On trouve d'autres commandements dans Mc. au figuier (xi, 14), à une montagne (xi, 23), sans que ce soient des puissances hostiles. Il est certain d'ailleurs que Jésus parle à la mer comme à l'esprit impur (i, 25), et même plus énergiquement. Le parf. impér., d'ailleurs très rare, est par là même plus emphatique (*Moulton,* 176). ἐκόπασεν, d'après l'étym., marque le vent fatigué d'une lutte stérile; ici il tombe par ordre.

40) οὔπω ἔχετε πίστιν, garanti par les meilleures autorités, est plus difficile à

il leur dit : « Pourquoi êtes-vous peureux de la sorte ? n'avez-vous pas encore de foi ? » 41 Et ils furent saisis d'une grande frayeur, et ils se disaient entre eux : « Qui donc est-il, pour que le vent et la mer lui obéissent ? »

rendre que πῶς οὐκ (*Nestle*). Dans ce dernier cas, Jésus reproche à ses disciples de manquer de confiance en Dieu ; « au milieu des plus grands dangers, ne sont-ils pas sous la garde du Père qui est aux cieux ? » (*Loisy*). Avec οὔπω, les disciples, depuis le temps qu'ils sont avec Jésus, n'ont pas encore foi en lui. Sa seule présence devrait les rassurer sur toutes choses, leur confiance dans le Père étant corroborée par celle qu'ils devaient avoir en sa personne. Ce n'est pas que le pouvoir des miracles ait été donné au Fils de l'homme pour défendre sa vie contre l'ordre de son Père, mais il voulait sans doute montrer que les éléments lui obéissaient et qu'on n'aurait de pouvoir sur lui qu'autant qu'il y consentirait par obéissance. Les disciples, eux, devaient s'en remettre à lui.

41) φόβος à l'origine une « frayeur soudaine », opposée à δέος, une « crainte raisonnable ». Sur la tournure, cf. I Macc. x, 8 ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, et Jon. I, 10. Dieu inspire la terreur (Gen. xxxv, 5). Il s'agit ici d'une frayeur révérentielle qui saisit l'âme en présence d'une manifestation divine, comme dans Dan. IV 2. 34. Les disciples avaient vu des guérisons et des exorcismes, mais rien d'aussi grandiose que cette domination exercée sur la nature. ὅτι a bien l'air d'un hébraïsme dans le sens de כִּי (*Blass*, 300). Le verbe au sing. avec deux sujets, comme Mt. v, 18 ; vi, 19 ; I Cor. xv, 50 ; Apoc. ix, 12. C'est le σχῆμα Πινδαρικόν (*Moulton*, 58). La comparaison la plus superficielle de cette péricope de Mc. avec les textes de Mt. et de Lc. montre à quel point le récit de Mc. est plus en contact avec la réalité. Jésus part « comme il est », sa prédication terminée ; d'autres barques essaient de le suivre. Il dort « sur la banquette » ; les disciples lui reprochent de ne pas se soucier du péril ; Jésus s'adresse à la mer en discours direct : autant de différences avec les deux autres synoptiques. Lc. prend un point de départ quelconque, mais suit le même ordre. Dans Mt. Jésus reproche aux disciples leur peu de foi avant de calmer la tempête, ce qui encadre mieux le miracle, mais est moins naturel : dans Mc. Jésus va au plus pressé.

On pourrait attribuer la nuance de Mc. à un instinct supérieur du pittoresque naturel, s'il n'était beaucoup plus vraisemblable d'y voir le reflet des souvenirs plus précis de Pierre. L'épisode n'est pas contesté, même par ceux qui craignent le miracle d'une grande crainte, parce qu'il peut facilement se réduire à un événement naturel. Loisy : « on ne saurait prouver que la succession de ces trois incidents : tempête, menace de Jésus, apaisement de la tempête, soit impossible et n'ait pas été réelle » (I, 798).

L'histoire a quelques traits analogues à celle de Jonas, tempête, sommeil de Jonas, tempête apaisée. Mais Wellh. note très justement que l'épisode évangélique n'est point un écho de l'aventure de Jonas. Et, d'une manière générale, la tradition relative à Jésus s'écartait trop de ce que les Juifs attendaient du Messie, en partie d'après l'A. T., pour que les premiers chrétiens aient été tentés de l'enrichir par des traits empruntés à la Bible.

CHAPITRE V

1 Et ils arrivèrent de l'autre côté de la mer, dans le pays des Géraséniens. 2 Et aussitôt qu'il eut quitté la barque, vint à sa rencontre, sortant des tombeaux, un homme possédé d'un esprit impur, 3 qui avait [sa] demeure dans les tombeaux, et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne, 4 car on l'avait souvent

v, 1-20. Le démoniaque du pays des Géraséniens (Mt. viii, 28-34; Lc. viii, 26-39).

1) Géraséniens; sur la leçon et le site, cf. note spéciale. La tempête s'étant apaisée, il est probable qu'on a abordé à l'une des petites échelles ordinaires du lac.

2) ἐξελθόντος αὐτοῦ, le gén. absolu, quoique le nom reparaisse dans la phrase (αὐτῷ) comme objet; construction que les classiques n'admettaient pas, mais fréquente dans le N. T. et usitée dans la *koinè*.

εὐθύς est omis par *B b c e ff i syrsin. pes. hrcl. arm.* Il est donc fort douteux; cependant c'est bien la manière de Mc. De toute façon, la rencontre a lieu très peu après le débarquement. Il y avait sans doute alors comme aujourd'hui un chemin de halage le long du lac, et les tombeaux étaient à proximité. Μνημεῖον peut signifier un tombeau bâti (Lc. xi, 47), mais ce qui était bâti sur le sol, pyramide, stèle, etc. n'était que très rarement propre à servir d'habitation. Il s'agit plutôt d'un tombeau creusé dans le roc (Mt. xxvii, 60). Sur l'homme ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ cf. i, 23. Mt. met δύο δαιμονιζόμενοι, comme plus tard deux aveugles (Mt. xx, 30). Les critiques sont d'accord pour reconnaître que Mc. serre de plus près la tradition primitive.

3) Loisy (avec Wellh.) voit un rapport entre les démons et les tombeaux : « Le démoniaque pensait trouver son séjour naturel dans la compagnie des morts » (I, 804). C'est trop recherché. Les tombeaux creusés dans le roc, ou les cavernes transformées, sont fréquemment habités en Palestine par les pauvres gens. Le démoniaque, redouté de ses concitoyens, y avait trouvé très naturellement un abri. Le trait ajoute seulement l'impression d'une vie inculte, non d'une société avec les esprits des morts comme Is. lxv, 4. — οὐκέτι... Loisy : « personne encore n'avait pu le lier, même avec une chaîne » (I, 799), ce qui supprime la difficulté, mais οὐκέτι signifie qu'on ne pouvait plus le lier... On l'eût pu, à la rigueur, mais on y avait renoncé; le ms. M, ετολμα, évite aussi la contradiction apparente.

4) διά exprime ici plutôt l'évidence résultant des faits, que la cause. Les

lié avec des entraves et des chaînes, mais il avait mis en morceaux les chaînes et brisé les entraves, et personne ne pouvait le dompter : [5] et constamment, nuit et jour, il était dans les tombeaux et dans les montagnes, vociférant et se meurtrissant avec des pierres. [6] Et voyant Jésus de loin, il courut et se prosterna devant lui, [7] et vociférant d'une voix forte il dit : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus fils du Dieu très-haut? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas. » [8] Car il lui disait : « Sors, esprit impur,

parfaits marquent une action dont le résultat a été antérieurement constaté. C'est comme si le rédacteur avait enregistré le récit des voisins : « il a été souvent attaché », etc. (*Swete*). καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν reprend la phrase à la fin du v. 3.

5) Le démoniaque n'entend pas demeurer confiné dans un tombeau; on l'entend vociférer, tantôt dans les tombeaux, tantôt dans la montagne; κράζων, cf. I, 26; III, 11; IX, 26.

6) μακρόθεν signifie à lui seul « de loin »; avec ἀπό, c'est un pléonasme que Mc. affectionne (VIII, 3; XI, 13; XIV, 54; XV, 40); la langue commune ne compte pas avec les prépositions. La rencontre indiquée d'abord d'un mot, est reprise en détail; cet être bestial, objet de terreur, se précipite en criant, comme pour exercer sa rage sur Jésus, puis se prosterne devant lui.

7) Sur la formule τί ἐμοὶ καὶ σοί; cf. I, 24. Ce premier possédé nommait Jésus ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, le second le nomme fils du Dieu très-haut. Cette appellation de ὕψιστος, אל עליון, très fréquente depuis le temps des Macchabées, était devenue comme un terme technique pour signifier le dieu des Juifs, et peut-être un point d'appui pour la propagande; l'épithète marque bien la transcendance de Dieu (cf. *RB.* 1903, 365 s.).

Le titre de « Fils du Dieu très-haut » n'est point messianique; le démon reconnaît par là l'origine tout à fait exceptionnelle de Jésus, sans cependant le confondre avec Dieu, puisqu'il l'adjure par Dieu, trait qui n'a été reproduit ni par Mt. ni par Lc., mais qui est d'autant plus primitif qu'il a dû paraître plus étrange.

Le démon croit à la vertu du nom de Dieu, surtout sur Jésus. Il est très piquant qu'il emploie la formule des exorcismes juifs dirigés d'ordinaire contre ses confrères : ὁρκίζω σε..... τὸν θεὸν τοῦ Αβρααμ, dans une longue formule trouvée à Hadrumète en Afrique (DEISSMANN, *Bibelstudien*, 25 ss.). Le démon redoute d'être torturé, ce qui ne s'entend pas seulement de la peine que peut lui causer sa sortie : Βάσανον νομίζουσιν οἱ δαίμονες τὸ ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, mais aussi, comme ajoute Théophylacte, de la crainte que le moment du châtiment définitif ne soit arrivé, ce que Mt. a mieux mis en lumière : ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.

8) Les paroles de Jésus ont sans doute été prononcées avant l'adjuration du démoniaque et servent à l'expliquer (à moins qu'on ne lise avec ℵ καὶ ἔλεγεν, mais ce doit être une correction).

de cet homme. » [9] Et il lui demande : « Quel est ton nom? » Et il lui dit : « Légion est mon nom, car nous sommes nombreux. » [10] Et il le suppliait instamment de ne pas les envoyer au dehors du pays. [11] Or il y avait là sur la montagne un grand troupeau de porcs qui paissait. [12] Et ils le supplièrent, disant : « Envoie-nous

9) On ne voit pas que Mc. se soit préoccupé de la situation psychologique de l'homme. Loisy : « Le démoniaque subit l'impression de cette parole dominatrice et bienveillante : un travail se fait dans son esprit tourmenté; l'idée de sa délivrance s'y heurte avec l'obsession qui fait sa maladie... Pour dominer l'inquiétude affreuse où il voit ce malheureux, le Sauveur lui demande : « Quel est ton nom? » (I, 805 s.). Cette analyse est intéressante comme visant un cas pathologique, mais s'éloigne de la simple exégèse. Le démon aborde Jésus, et Jésus le traite comme s'ils étaient à deux de jeu; dans cette première partie le possédé est passif. Aussi Loisy dit-il beaucoup mieux : « Ce n'est pas le nom de l'homme que Jésus demande, mais celui du diable, afin de le prendre ensuite personnellement à partie, s'il est besoin, dans un exorcisme définitif » (I, 806). — La réponse du démon est empreinte de cette ironie plaisante que les récits du moyen âge lui reconnaissent si volontiers. Ne voulant pas dire son vrai nom, il essaye d'une ruse et répond : Légion! Il ne faudrait pas songer aussitôt à cinq ou six mille diables, chiffre des soldats d'une légion. — Le mot λεγεών, λεγιών, λεγειών, pour rendre le latin *legio*, n'est point dans Mc. une preuve de latinisme; comme tant d'autres termes administratifs et militaires, il avait droit de cité dans le grec et dans l'araméen; cf. les noms modernes de Ledjoun, au camp romain d'une des sources de l'Arnon, et près de *Tell el-Mutesellim*, l'ancienne Megiddo.

10) Le démon parlera désormais tantôt au sing. et tantôt au plur. — ἵνα avec une sorte de subjonctif jussif, comme παρακαλῶ σε ἵνα... κατάσχῃς (BU. 531, IIe s. av. J.-C.; *Moulton*, 208). — Le démon discute; il se résout à quitter l'homme, mais ne voudrait pas quitter le pays. Les démons, comme les hommes, avaient leur domicile : un pays, une source; ils y recevaient des hommages; ailleurs, ils pouvaient être mal reçus. Un démon chassé d'un homme est embarrassé pour trouver un lieu de repos (Lc. XI, 24); à plus forte raison s'il est chassé du pays.

11) La présence d'un grand troupeau de porcs a fait conjecturer que le pays était aux trois quarts païen; car l'élevage des porcs était sévèrement interdit aux Juifs. S. Krauss prétend qu'en pratique la défense était souvent violée (*RB*. 1908, 549, note 1, d'après *Revue des études juives*, t. LIII, p. 14-55); toutefois une violation aussi flagrante se comprend mieux à l'est du lac qu'en pays plus juif.

12) Le pluriel s'impose ici, puisque Légion prétend occuper tout le troupeau. Il y a là encore quelque chose de ce ridicule que le démon s'inflige à lui-même dans les récits. Comment lui refuser de se rendre dans un animal immonde? Dans certains pays le porc était un animal sacré (Lucien, *De deâ Syriâ*, § 54), par conséquent, d'après les Juifs, consacré aux démons. On pouvait le savoir dans la Décapole. — Les démons sont familiers; ils veu-

chez les porcs, pour que nous entrions en eux. » [13] Et il leur permit. Alors les esprits impurs sortirent et entrèrent dans les porcs, et le troupeau s'élança du précipice dans la mer, au nombre d'environ deux mille, et ils se noyèrent dans la mer. [14] Et ceux qui les faisaient paître s'enfuirent et portèrent la nouvelle dans la ville et dans les hameaux; et ils vinrent pour voir ce qui s'était passé. [15] Et ils arrivent auprès de Jésus, et ils voient le démoniaque assis, vêtu et maître de ses sens, lui qui avait eu Légion, et ils prirent peur. [16] Et ceux qui avaient vu leur racontèrent ce qui était arrivé au démoniaque, et l'affaire des porcs. [17] Et ils se mirent à l'inviter

lent que Jésus les case lui-même (Mc. et Mt., évité par Lc.) et se prête jusqu'au bout à leur fantaisie.

13) Jésus leur permet seulement d'aller où ils voudront. Ils en font donc à leur idée, mais cela tourne contre eux, comme dans tant de récits qui se terminent à la confusion du diable : *porci autem se in stagnum aquarum praecipitarunt, ut quod recusabant daemonia non evaderent* (*Ambros.*, *P. L.* XIV, 141) ; au moment où ils sont envahis par les démons, les porcs sont ébranlés d'une impulsion irrésistible et vont se noyer dans la mer, laissant à leurs hôtes d'un moment le soin de se pourvoir ailleurs. Κατὰ τοῦ κρημνοῦ signifie bien « du haut du précipice », mais ce trait peut être entendu largement d'une pente plus ou moins raide.

14) ἀγρός dans Mc. signifie un petit village, au-dessous d'une κώμη, peut-être simplement un groupe de maisons formant une métairie (vi, 36. 56 ; xv, 21 ; xvi, 12). La ville est donc à une certaine distance, selon toute apparence de l'autre côté du tombeau où habitait le possédé, puisque les gens de la ville ne se sont pas doutés de ce qui se passait.

15) Ces gens viennent auprès de Jésus. Dans l'intervalle on avait habillé le démoniaque, ἱματίζειν, encore inconnu de Swete, se trouve maintenant dans OP. 489, l. 9 et 17 (117 ap. J.-C.). Ce n'en est pas moins un terme fort rare, et le fait qu'il se trouve ici dans Lc. accuse une certaine dépendance littéraire. L'incise : τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα ne se trouve pas dans D, quelques minusc., *anc. lat.* et la plupart des mss. de *Vg.*, ni dans *syrsin.* qui a cependant peut-être bloqué en traduisant δαιμονιζόμενον « celui qui avait eu le démon ». *Wellh.* la supprime. Il est plus probable qu'elle a été omise comme inutile. ἐσχηκότα est, d'après Moulton (145), un parfait aoristique d'autant plus explicable que σχεῖν signifie « acquérir » et non pas « posséder ».

Le possédé est donc assis parmi les disciples, désormais maître de lui; de ce moment l'homme entre en scène, Légion a disparu. La frayeur des habitants à ce spectacle tranquille s'explique comme celle des disciples quand la mer a été calmée (iv, 41). Elle est un peu de style en présence d'un fait surnaturel.

16) Διηγεῖσθαι, « exposer en détail ».

17) L'attitude est polie, peut-être parce qu'ils ont peur, mais froidement

à s'éloigner de leurs frontières. [18] Et comme il montait dans la barque, celui qui avait été possédé du démon lui demandait d'être avec lui. [19] Et il ne le lui permit pas, mais il lui dit : « Retire-toi dans ta maison auprès des tiens, et annonce-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi, et qu'il a eu pitié de toi. » [20] Et il s'en alla, et il se mit à publier dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui, et tous étaient dans l'admiration.

hostile, peut-être parce qu'ils ne veulent pas essuyer de nouvelles pertes. Il semble que des païens auraient été plus démonstratifs.

18) παρεκάλει... ἵνα, cf. v. 10.

19) Malgré le mauvais vouloir de ces gens, Jésus ne veut pas qu'ils soient tout à fait privés du secours qu'ils refusent. Tandis qu'en Galilée, où il pouvait prêcher lui-même, il ne veut pas que le lépreux publie son miracle (I, 44), ici il charge expressément le possédé délivré d'annoncer ce que le Seigneur a fait pour lui. — ὅσα adverbialement, puisqu'il se rapporte encore à ἠλέησεν. La nuance entre le parfait et l'aoriste qui a été en diminuant dans la *koinè* existe encore ici : l'effet de la miséricorde, acte transitoire, est conservé (*Moulton*, 143; *Swete*). Le mot Κύριος indique bien que Jésus pense à des Juifs, car il équivaut à Adonaï, employé au lieu de יהוה.

20) Le nouvel apôtre, envoyé à ses proches, étend son zèle à la Décapole. Il dit ce que Jésus avait fait pour lui, ἐποίησε, à l'aoriste, comme faisant partie d'un récit; ὅσα pronom, se rapportant à πάντα sous-entendu. Le noyau de la Décapole se composait de villes conquises par Alexandre Jannée; affranchies par Pompée, elles se rattachaient à ce souvenir par une ère pompéienne. Il est douteux qu'elles aient formé une véritable confédération, car dans ce cas on n'aurait pas hésité sur celles qui en faisaient partie. PLINE, *H. N.* V, XVIII, 74 : *Decapolitana regio a numero oppidorum, in quo non omnes eadem observant, plurimum tamen Damascum, Philadelphiam, Rhaphanam, Scythopolim, Gadara, Hippon, Dion, Pellam, Galasam* (lire Garasam), *Canatham* (cf. SCHÜRER, *Geschichte...* II, 148 ss.). C'était donc plutôt une désignation géographique assez vague. Il paraît difficile de dire avec Swete que chaque cité était regardée comme la Décapole locale; mais Mc. ne dit pas non plus que le nouveau disciple a parlé dans toutes les villes de la Décapole; il l'a fait quelque part dans la région. Le résultat est simplement l'étonnement mêlé d'admiration. Sa mission était d'ailleurs restreinte; on ne pouvait confier la prédication de l'Évangile à ce disciple improvisé.

* * *

L'épisode du possédé soulève une difficulté textuelle, une question de lieu, une appréciation morale.

I. — La question de critique textuelle est assez compliquée, mais très importante, et vaut d'être discutée dans son ensemble, en tenant compte

de Lc. et de Mt. Le pays dont il s'agit est cité Mt. VIII, 28, et Lc. VIII, 26 et 37, donc en quatre endroits, mais les deux passages de Lc. ne comptent que pour un. Il faut d'abord constater un double phénomène de critique apologétique. Le premier a consisté à opter pour un nom unique. Si cette option ne s'était faite que dans un sens, on pourrait croire qu'on est en présence du texte original. Mais ce n'est pas le cas. Les versions latines (anciennes latines et *Vg.*) ont toujours *Gerasenorum*, soit Γερασηνῶν, avec D, lacuneux sur Mt., mais dont le texte peut être restitué d'après *d*. De même la version sahidique, même dans Mc. (éd. *Balestri*). Cet accord est très imposant. Mais il est contrebalancé par l'accord des versions syriaques récentes, peschitta et philoxénienne (*Harcl.*), qui ont toujours Gadaréens, soit Γαδαρηνῶν, et par l'accord des versions memphitique, arménienne, éthiop., du ms. L du lectionnaire syr. palestinien (lacuneux pour Mc.) qui ont partout Gergéséens ou Gergéséniens, soit Γεργεσαίων ou Γεργεσηνῶν. Enfin, parmi les onciaux, on ne peut citer que L qui ait toujours les mêmes leçons aux trois (quatre) endroits. Il paraît dès lors évident que l'accord réalisé dans une famille de versions est un accord factice, une harmonisation destinée à éviter une contradiction apparente. La critique textuelle devra aboutir sinon à trois, au moins à deux leçons.

La seconde manifestation apologétique a donné naissance, croyons-nous, à la leçon Gergéséniens, qui est la quantité perturbatrice du problème. On a essayé de montrer qu'elle était due à Origène (Lagrange, *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique, RB.* 1895, 512 ss. — Contre : Zahn, *Das Land der Gadarener, oder Gergesener*, qui conclut Γαδαρηνῶν pour Mt., et Γεργεσηνῶν pour Lc. VIII, 26. 37, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, XIII, 12, 927-945. — Pour : Clapp, *A study of the Place-name Gergesa and Bethabara*, dans *Journal of biblical Literature*, 1908, 62 ss., et cf. Burkitt, *Gergesa — a Reply*, même revue, p. 128 ss.). Cette conclusion paraît toujours très solide, mais doit être étendue : Origène a fait prévaloir cette leçon dans nombre de mss. et de versions, mais il la tenait lui-même de la tradition locale savante, qui a peut-être influencé directement l'ancienne version syriaque.

II. — La question du texte ne peut donc être résolue sans l'examen de la tradition topographique. Josèphe, qui a habité la Galilée, qui était un des chefs de la défense contre Vespasien, ne connaît pas de ville nommée Gergésa. Ce n'est point seulement qu'il ne l'ait pas nommée. Quand il cherche à identifier les villes ou les peuples anciens, disant par exemple que Hamath est devenue Epiphania, il ajoute que : des anciennes peuplades cananéennes, parmi lesquelles le Γεργεσαῖος, nous ne savons que les noms bibliques (*Ant.* I, VI, 2). Origène au contraire semble affirmer l'existence d'une ville de Gergésa. Personne ne pense à l'accuser de mensonge. Quand il est venu en Palestine, il y avait déjà des traditions,

et on montrait les endroits bibliques. Lui-même a pu en faire naître par sa curiosité, à laquelle on voulait avoir une réponse prête, mais il n'était pas le premier à poser des questions. En pareil cas il est arrivé constamment, il arrive encore de nos jours, que dans le monde des topographes sacrés, on donne couramment à certains endroits le nom qu'on croit pouvoir déduire de l'identification. Aujourd'hui encore on va à Saint Jean, à Emmaüs, à Béthanie, localités que les indigènes s'obstinent à nommer ʿAïn-Karim, Qoubeibeh, el-ʿAzarieh etc. Il suffit que, sur la rive orientale du lac, une ville ou une ruine ait eu un nom approchant de celui des Gergéséens pour qu'on l'ait dénommée Gergésa. Voici le texte d'Origène, qui comprend en même temps son raisonnement textuel : ἡ περὶ τοὺς ὑπὸ τῶν δαιμονίων καταχρημνιζομένους καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ συμπνιγομένους χοίρους οἰκονομία ἀναγέγραπται γεγονέναι ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Γερασηνῶν. Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶν πόλις, οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα... ἐπεὶ δὲ ἐν ὀλίγοις εὕρομεν· « εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν » καὶ πρὸς τοῦτο λεκτέον. Γάδαρα γὰρ πόλις μέν ἐστιν τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει, λίμνη δὲ κρημνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστιν ἐν αὐτῇ < ἢ > θάλασσα. Ἀλλὰ Γέργεσα, ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβερίαδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ' οὗ δείκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλῆσθαι (Com. saint Jean, VI, 41, éd. *Preuschen*). Ainsi on montre l'endroit où les porcs se sont précipités, non loin d'une ville — ou d'une ruine — que l'on regarde comme l'antique capitale des Gergéséens. Il est bien évident qu'Origène ne connaît aucun manuscrit qui porte le nom de Gergéséniens, sans quoi il l'aurait dit. Il restitue le texte d'après le nom attesté par la tradition locale. D'après ce système, on pouvait dire Γεργεσαῖοι, qui rappelait le nom du peuple ancien, ou Γεργεσηνοί, qui ressemblait davantage aux terminaisons des Γερασηνοί ou des Γαδαρηνοί. Et en effet c'est ce qui s'est produit. Les versions syriaques quand elles sont dans cette direction, se sont prononcées pour Gergéséens; *Evangel. Hieros.* גרגשיי aux endroits conservés, Mt. VIII, 28; Lc. VIII, 26. 37 (éd. *Lewis and Gibson*, p. 74. 108. 109); *syrsin.* sur Mc. v, 1 גרגסיא, la marge de *syrhier.* sur Mt. VIII, 28 גרגוסיא. M. Burkitt qui avait traduit sur Mc. v, 1 de *syrsin.* : « Gergesenes », reconnaît maintenant qu'il aurait dû traduire « Girgashites », le nom du peuple ancien.

Comme *syrsin.* omet fréquemment le *waw* (*Evangelion da-Mepharreshe*, II, 40), son orthographe répond à la manière dont la peschitta de l'A. T. rendait הגרגשי, c'est-à-dire גרגוסיא. La transcription de *syrsin.* pourrait à la rigueur répondre à Γεργεσηνῶν, mais comme les autres transcriptions syriaques se rattachent aux Gergéséens directement, il est plus naturel d'admettre que toute la tradition syriaque, qui a suivi la même voie, a reconnu dans le peuple qu'elle ne veut nommer ni des Géraséniens, ni des Gadaréniens, l'ancien peuple des Gergéséens.

C'est aussi ce qu'ont fait les mss. connus de saint Épiphane qui por-

taient Γεργεσαῖοι (*De hæres.* LXVI, 33) : εἰς τὰ μέρη τῶν Γεργεσηνῶν, ὡς ὁ Μάρκος λέγει, ἢ ἐν τοῖς ὁρίοις τῶν Γεργεσηνῶν (lire plutôt Γερασηνῶν avec Zahn aussi) ὡς ὁ Λουκᾶς φησίν, ἢ Γαδαρηνῶν ὡς ὁ Ματθαῖος, ἢ Γεργεσαίων (*Zahn* lit Γεργεσηνῶν) ὡς ἀντίγραφά τινα ἔχει. C'était bien en effet ce qu'on pouvait conclure de l'identification d'Origène, et à quoi fait allusion le texte de Procope de Gaza : Γεργεσαῖοι κατῴκουν περὶ τὴν Γαδάραν καὶ τὴν Γέργεσαν νῦν ἔρημον παρακειμένην τῇ λίμνῃ Τιβεριάδος (MAI, *Auct. class.* VI, 333 sur Gen. xv, 2, cité par *Zahn* l. l.).

Cependant Origène lui-même avait préféré dire les Gergéséniens, εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσηνῶν (sur saint Jean, x, 1) et c'est à cette leçon que s'arrêtèrent les mss. qui le suivirent. J'ai essayé de montrer (*l. l.*) et M. Clapp a prouvé aussi, que les mss. et les scholies qui préfèrent cette leçon sont sous l'influence d'Origène. Puisqu'il a dit Gergéséniens, sans le lire nulle part, il est probable que cette leçon n'est pas antérieure à lui. Elle ne figure pas encore dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, mais bien dans celui de saint Jérôme. Les deux Pères récitent d'abord des opinions, de façon à montrer clairement qu'ils n'ont aucune connaissance personnelle d'une ville nommé Gergésa : Γεργασεί (Deut. VII, 1). ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου παρακειμένη πόλις τῷ Γαλαάδ, ἣν ἔλαβε φυλὴ Μανασσῆ. αὕτη δὲ λέγεται εἶναι ἡ Γερασά, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας. τινὲς δὲ αὐτὴν εἶναι τὴν Γάδαράν φασιν. μέμνηται δὲ καὶ τὸ Εὐαγγέλιον τῶν Γερασσινῶν (éd. *Klostermann*). Eusèbe suppose donc que l'ancienne ville n'existe plus sous son nom propre : elle s'appellerait alors Gérasa ou Gadara, et, peut-être pour appuyer Gérasa, Eusèbe mentionne les Géraséniens de l'Évangile; c'était donc la leçon encore courante de son temps. Saint Jérôme a reproduit cette notice, mais à la fin il dit : *sed et Evangelium meminit Gergessenorum.* La leçon Gergéséniens était donc en progrès, et Jér., qui ne lui a fait aucune place dans sa revision de la Vulgate, a cru corriger Eusèbe en choisissant le nom le plus en rapport avec le titre de l'article, *Gergasi.* Quand il arrive aux Évangiles, Eusèbe connaît parfaitement Gergésa : Γεργεσά. ἔνθα τοὺς δαιμονιῶντας ὁ κύριος ἰάσατο καὶ νῦν δείκνυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, εἰς ἣν καὶ οἱ χοῖροι κατεκρημνίσθησαν. κεῖται καὶ ἀνωτέρω. Par ces derniers mots, Eusèbe montre qu'il identifie la ville évangélique et celle des Gergéséens dont il a parlé plus haut. Tout à l'heure il ne savait rien; maintenant il est bien informé, parce qu'il suit Origène! Saint Jérôme : *Gergesa ubi eos qui a daemonibus vexabantur salvator restituit sanitati, et hodieque super montem viculus demonstratur iuxta stagnum Tiberiadis, in quod porci præcipitati sunt. Diximus de hoc et supra.* On peut d'autant moins se servir de ces textes pour fixer la leçon des mss. que tous deux ont en vue Mt., puisqu'il s'agit de plusieurs démoniaques (contre Klostermann qui cite Marc v, 1), et personne ne lira Gergéséniens dans Mt. Quant à l'existence d'une Gergésa, qu'en penser? Origène la nomme une ville ancienne, vers 233, et

vers 500 elle est déserte (*Procope*). Eusèbe la nomme un bourg, et saint Jérôme un petit bourg. Au premier abord ce *decrescendo* fait assez bon effet; mais on a vu qu'Eusèbe et saint Jérôme n'avaient aucune notion personnelle. Ils n'ont pas osé dire une ville, qui eût été connue : il est donc probable qu'il y avait déjà au temps d'Origène une simple ruine, qu'on croyait, peut-être à cause de la ressemblance du nom, l'ancienne capitale des Gergéséens.

D'ailleurs Zahn attache beaucoup trop d'importance à l'expression d'Eusèbe : « on montre », comme s'il se faisait garant de l'existence de ce qu'on montre. Et il se trouve au contraire que δείκνυσθαι est presque l'expression technique quand il s'agit d'endroits que la tradition prétend connaître, et où la critique moderne hésite le plus. Par exemple sous la lettre A, on montre Aroër (xii, 7) et le mont Nébo (xvi, 26), endroits qu'on pouvait facilement connaître, mais on montre aussi : les restes de l'arche de Noé (ii, 22), le lieu désert qui représente 'Aï (vi, 2), un précipice où était semble-t-il la forteresse de Séon (x, 17), l'endroit où Balaam a été conduit par Balaq (xii, 18), l'endroit du second recensement des Israélites (xii, 22), le champ du foulon (xxxviii, 2), Aceldama (xxxviii, 21), l'endroit où Jean baptisait à Aenon (xl, 2). Assurément la tradition pouvait être sur la bonne voie; tout ce que nous voulons dire, c'est que « on montre » n'est pas synonyme de « se trouve », ou « existe encore », comme Eusèbe le dit quand il s'agit de faits notoires. Ceux qui montrent sont ceux qui s'occupent de déterminer les lieux bibliques. Ils ont retrouvé l'antique Gergésa, et c'est par eux que le terme Gergéséniens a pénétré dans le texte des évangiles.

Nous sommes revenus au point où était Origène. La leçon Gergéséniens ne lui était pas connue. Elle a pu exister avant lui; peut-être l'ancienne syriaque la contenait-elle déjà sous la forme Gergéséens pour Mc. (pour Mt. et Lc. elle lit Gadaréniens), mais peut-être aussi un copiste l'a-t-il introduite postérieurement sous l'influence d'Origène. Peu importe, puisqu'elle doit son origine à une tendance apologétique, elle doit être éliminée.

Il reste Géraséniens et Gadaréniens; et puisque l'unité primitive est improbable, il faut partager ces leçons entre Mt., Mc. et Lc. On ne peut hésiter à donner Gadaréniens à Mt.; il ne porte Géraséniens que dans les versions latines et sahidique qui ont mis Géraséniens partout, et dans une marge de *syrharcl.* Les grandes autorités B C א ont Gadaréniens ainsi que *syrsin.* et c'est ce qu'atteste Épiphane. La question est donc tranchée. Elle l'est aussi pour Mc. par l'accord de B et de א, sans parler des versions latines et sahidique qui ont bien eu Gérasa une fois et probablement deux, avant de le mettre partout. Lc. avait aussi Géraséniens, d'après B C, les latins et sah. avec saint Épiphane (si on interprète un des deux Γεργεσηνῶν dans ce sens). La leçon Γερασηνῶν pour Mc. et Lc.,

Γαδαρηνῶν pour Mt. présente une double difficulté : la difficulté de contradiction, qui a influé sur les harmonisations factices; la difficulté relative au lieu, qui a produit la leçon Gergéséens-Gergéséniens. On peut proposer deux solutions. La première émane du R. P. Neuman (*Qurn Dscheradi*, Studien zu Matth. VIII, 28; Mark. V, 1; Luk. VIII, 26. 37; 1894); elle consiste à trouver près du lac (ce qui résout la difficulté topographique) un endroit dont le nom a pu être transcrit Gérada et Gérasa (ce qui résout la contradiction entre Mt. et Mc. avec Lc.); cet endroit serait *Qourn Djeradeh* (*la corne de la sauterelle*). Cette solution nous avait paru la plus probable. Cependant il est difficile de faire fond sur un nom qui appartient à l'onomastique arabe populaire. Il est donné à un pic isolé, d'aspect blanchâtre, et il serait bien étrange que le nom des habitants ou de la ville se soit attaché à cet endroit désert de sa nature. La ville la plus rapprochée était Gamala (*Qalaʿat el-Ḥoṣn*). *Koursi* ou *Koursa*, qui a été proposée comme lieu de la scène, ne peut guère être Gérasa; c'est aussi très probablement un nom arabe, *koursi*, « siège », et l'endroit ne convient guère. Nous sommes donc ramenés à une autre solution que nous avions indiquée (*l. l.* p. 518). Mc. a pu employer un terme très général, et dire le pays des Géraséniens comme il aurait dit la Décapole; or Gérasa était certainement l'une des principales villes de la région comprise sous ce nom. Lc. l'aura suivi sans difficulté, n'attachant pas grande importance aux questions topographiques. Le rédacteur du premier évangile a préféré le nom d'une ville plus rapprochée. Mais rien ne prouve qu'il ait entendu faire de Gadara le théâtre des événements, pas plus que Mc. Ces désignations générales de pays n'engagent en aucune façon la véracité des évangélistes. Ce qu'ils affirment c'est que le fait s'est passé sur le bord du lac, non loin d'une ville, en quoi ils sont parfaitement d'accord. Mais ils ne disent pas que la ville était Gadara ou Gérasa, et si l'on peut reprocher aux termes dont ils se sont servis d'être trop vagues et contraires aux dénominations normales, ce n'est point de leur part l'affirmation d'une erreur formelle, mais une approximation qu'ils ne se sont point souciés de rendre plus exacte. Du moins en ce qui regarde Gadara, Josèphe emploie des termes semblables : « les bourgs des Gadaréniens et des Hippéniens, limitrophes du pays de Tibériade et du pays des Scythopolitains » (*Vita*, IX). Le R. P. Christ. Pesch dont l'autorité est si sûre comme théologien a dit très justement : *Unde nil obstat quominus hagiographus utatur notionibus geographicis tunc sparsis, etsi forte minus correctis; at ea quae in his notionibus falsa sunt non potest ipse ut vera affirmare* (*De inspiratione S. Scripturae*, p. 520, note).

Il est plus aisé de fixer, du moins approximativement, le théâtre des faits. On est à proximité d'une ville, non d'un village, et cependant les tombeaux, qui appartiennent sans doute à la nécropole de cette ville,

sont placés entre elle et le lac. Ils avaient une certaine importance, de façon à attirer l'œil dans une région où il y en a un peu partout. Ces conditions ne sont pas réalisées à Koursi, qui n'a jamais été une ville, et dont les ruines se trouvent situées entre le lac et les rares grottes qui ont pu servir de tombeaux (*RB*. 1895, 518 ss.). Si l'on descend jusqu'au sud du lac, à Telloul eṣ-Ṣalib (Zahn, *l. l.*, suivi par Clapp), on ne trouve plus ni tombeaux, ni montagnes, ni escarpements (*RB*. 1903, 646). Entre ces deux points extrêmes, on débarque ordinairement à l'ouadi Fik ou ouadi Enghib. A environ deux kilomètres de la rive, s'élève la colline massive et imposante de *Qalaʿat el-Ḥoṣn*, entourée de tombeaux creusés dans le roc. Les ruines placées au sommet indiquent une ville importante, la seule de la région. Nous croyons que c'est l'ancienne Gamala; d'autres y placent Hippos. Quoi qu'il en soit, l'ensemble des lieux réalise bien les données de l'Évangile. Nulle part, dans l'état actuel, le lac n'est bordé de précipices. Mais il a pu se produire un léger exhaussement. D'ailleurs on peut supposer que les porcs ont pris leur élan dans la montagne et se sont précipités dans les eaux.

La situation incomparable de Qalaʿat el-Ḥoṣn qui attire l'attention même de l'autre côté du lac, les ruines accumulées après la prise de la ville par Vespasien (Josèphe, *Bell.* IV, i, 3 ss.), ont pu faire naître dans le peuple l'opinion que c'était l'ancienne forteresse des Gergéséens.

III. — Le récit du possédé du pays des Géraséniens est jugé très sévèrement par Loisy : « Il ressemble à un gros conte populaire, et, s'il ne relève pas la puissance du thaumaturge autant que paraissent le croire les évangélistes, il sert du moins à éclairer, avec ce qu'il a de moins intelligible pour le lecteur moderne, la mentalité de ceux-ci » (I, 799). Si le lecteur moderne n'admet pas l'existence d'esprits mauvais qui exercent une action mauvaise sur l'homme, le récit ne peut être en effet qu'un conte, mais si l'on admet avec l'Église la réalité des possessions, le récit est une page admirable, qui montre sous la forme la plus saisissante l'empire de Jésus sur le monde du mal, comme sur la nature.

Le contraste est émouvant entre le pauvre démoniaque, qui mène une existence de sauvage, réduit à n'être plus qu'une brute dangereuse ou du moins gênante, et l'homme assis aux pieds de Jésus, devenu maître de ses sens, dans une attitude modeste, prêt à suivre son libérateur. Assurément l'intention de Mc. n'est pas d'imaginer un symbole; il raconte un fait typique de ce qu'était l'action de Jésus. Le triomphe est d'autant plus entier que les puissances du mal s'étaient acharnées en nombre contre un seul homme. L'impression sur les disciples dut être profonde. Un conteur n'aurait pas manqué de décrire l'enthousiasme excité par ce prodige de puissance et de bonté. Mc. note au contraire la froide réserve des habitants de la rive orientale du lac. Ils sont indiffé-

rents à la guérison de leur compatriote, et appréhendent peut-être de nouvelles pertes; en tout cas la présence d'un homme doué d'un tel pouvoir les gêne.

Rien de tout cela n'a l'apparence d'un gros conte populaire. L'élément dont on s'est choqué, ce sont les pourceaux. On se demande comment les démons ont pu pénétrer en eux, et comment Jésus a pu infliger une si grosse perte à leurs propriétaires. Pourquoi le témoignage de bonté qu'il donne au possédé est-il compensé par cette indifférence envers des gens innocents? — sans parler des pourceaux eux-mêmes. Aussi s'est-on efforcé d'atténuer les couleurs de l'épisode dans un intérêt apologétique. « Les deux faits réels... seraient la guérison du démoniaque et l'élan du troupeau vers la mer, faits primitivement indépendants l'un de l'autre. C'est le démoniaque guéri (il a beaucoup parlé), ou bien une tradition postérieure qui aurait lié les deux événements... La panique qui s'empare du troupeau, vraisemblablement en entendant les cris du démoniaque au moment où il allait être libéré, aurait été considéré par lui ou par les témoins comme le signe que sa guérison était complète. » (Plusieurs, dans Rose, *Évangile selon S. Marc,* 48 s.). Cette solution de Nippold et de B. et J. Weiss, n'est pas rejetée par Loisy, ni même par Holtz., quoique ce dernier (75) fasse peut-être la part plus forte à l'invention juive, qui aura voulu se moquer des diables assez nigauds pour se réfugier dans des pourceaux.

Il est superflu de dire que ce n'est pas la pensée de Mc. qui regarde cet événement comme aussi réel que l'autre. Et, pour qui admet la possession, il n'a pas beaucoup plus de difficulté. Si le démon peut exercer une telle maîtrise sur une créature raisonnable, on ne peut rien objecter à son action sur les animaux.

Quant à la question de propriété, il ne faut pas négliger la nuance de Mc.; Jésus a seulement permis aux démons d'aller dans les porcs. Satan et ses ministres exerçaient alors leur pouvoir au détriment de l'homme; ils l'atteignaient dans sa personne et dans ses biens. La mission de Jésus est de guérir les âmes, il ne s'inquiète pas des intérêts temporels. En donnant une permission, il prend une responsabilité, mais comme Dieu lorsqu'il permet aux fléaux d'exercer leurs ravages. C'est un bienfait que de restreindre l'action du démon à cet ordre inférieur. Encore la pensée de Mc. paraît être que désormais les démons seront impuissants. Ils ont épuisé leur pouvoir en obtenant une concession qui a tourné contre eux. Les Géraséniens en sont débarrassés à très bon compte. D'autant que d'ordinaire ces troupeaux de porcs sont la propriété d'un très grand nombre de personnes, chacun en ayant un ou deux, une dizaine au plus. Il ne semble pas que Mc. ait même pensé que Jésus avait fait tort à qui que ce soit, ou qu'il ait réfléchi que les propriétaires étaient justement punis pour avoir violé la loi qui défen-

21 Et Jésus ayant regagné l'autre bord dans la barque, une foule nombreuse se rassembla ʿde nouveauʾ autour de lui, et il était au bord de la mer.

22 Or l'un des chefs de synagogue, nommé Jaïre, se présente,

21. εἰς τὸ πέραν πάλιν. — Nestle : πάλιν εἰς τὸ πέραν.

---

dait l'élevage des porcs. Il faut tenir compte de la solidarité communale, beaucoup plus vivante en Orient que chez les Occidentaux modernes. Aussi ne sont-ce pas les propriétaires lésés qui entrent en scène, mais les gens du pays en général, qui ne savent pas reconnaître les avantages de la présence de Jésus. Les évangélistes mesurent l'importance des choses d'après un idéal spirituel. Personne n'a le droit d'imposer à son prochain l'échange d'un bien temporel contre un bien spirituel, mais Dieu a ce droit, qui avait permis à Satan de frapper Job dans ses biens et même dans sa chair. Les évangélistes pouvaient s'en souvenir, et on peut conclure que, dans leur pensée, Jésus exerçait le pouvoir de Dieu et comme Dieu.

21-43. La fille de Jaïre et l'hémorroïsse (Lc. viii, 40-56 ; Mt. ix, 18-26). Le récit de Mc. est de beaucoup le plus circonstancié des trois; Lc. l'a suivi d'assez près, tandis qu'il est écourté dans Mt. On s'accorde à reconnaître dans Mc. une tradition plus ancienne et plus en contact avec les faits, en même temps qu'une mise en scène très naturelle des personnages.

21) Outre que des témoins importants omettent ἐν τῷ πλοίῳ, probablement pour abréger, il y a divergence sur la place de πάλιν que ℵ D *anc. lat.* (plures) et *syrr.* mettent avant συνήχθη. Nous préférons πάλιν avant συνήχθη, comme la seule leçon rationnelle. Jésus ne traverse pas de nouveau, mais revient plutôt à son point de départ; tandis que la foule se rassemble de nouveau, allusion à iv, 1. Elle pouvait facilement guetter le retour de la barque. L'empressement des Galiléens contraste avec la froideur de ceux de l'autre rive. — εἰς τὸ πέραν s'entend ici de la rive ouest, comme « au delà du Jourdain » dans Num. xxxii, 19; Dt. iii, 20. 25; xi, 30; Jos. ix, 1. — διαπερᾶν peut signifier à lui seul « passer par eau »; aussi quelques autorités (dites occid.) ont omis ἐν τῷ πλοίῳ. — ἐπ' αὐτόν, ἐπί avec l'acc., « en s'attachant à ses pas ». Jésus demeure donc au bord de la mer, comme s'il allait reprendre une prédication.

22) Survient εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων. On pourrait supposer qu'il y avait à Capharnaüm, où nous sommes probablement revenus, plusieurs synagogues ayant chacune son chef; mais la fréquence de αρχι dans une foule de fonctions de ce temps indique que ce titre ne correspond pas exactement à רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת, « le chef de la synagogue ». Il s'agit plutôt des principaux mem-

et, le voyant, tombe à ses pieds 23 et le supplie avec instances,
disant : « Ma jeune fille est à l'extrémité; viens lui imposer les
mains, afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive! » 24 Et il s'en alla
avec lui. Et une foule nombreuse le suivait et se pressait contre lui.

25 Or une femme atteinte d'une perte de sang depuis douze ans,
26 et qui avait eu beaucoup à souffrir du fait de nombreux méde-
cins, et qui avait dépensé tout son avoir sans aucun profit et allant

bres de la synagogue, des plus honorés (cf. Act. XIII, 15 et XIV, 2 où D lit : οι δε αρχισυναγωγοι των Ιουδαιων και οι αρχοντες της συναγωγης). On a trouvé à Séphoris une inscription grecque relative à un de ces personnages (*Palestine Exploration Fund,* 1895, 354), mais qui n'a pas les garanties suffisantes d'authenticité.

Il se nommait Ἰάειρος, transcription de יָאִיר, qui se trouve dans l'A. T., transcrit ordinairement Ἰαείρ, mais aussi Ἰάειρος (Esth. II, 5). Quelques-uns ont préféré יָעִיר « il réveille », comme si le nom avait été inventé d'après l'histoire; mais il est fort douteux que ce dernier nom se trouve dans l'A. T. (I Chr. XX, 5 *Qrê*, et B Ιαειρ, mais *Kt.* יָעוּר et II Sam. XXI, 19 יַעְרֵי). Donc aucune raison de mettre en doute que le personnage s'appelât vraiment Iaïr. Peut-être était-il connu personnellement des premiers chrétiens. Le nom Ἰάειρος figure sur un ostracon d'époque ptolémaïque (*Wilcken*, n° 1231).

23) ἐσχάτως ἔχει, cf. ἐσχάτως διακεῖσθαι (POLYBE, I, XXIV, 2; DIOD. DE SIC., XVIII, 48), « être à l'extrémité ». ἵνα, sous-entendu « je te prie », cf. Eph. V, 33, dans le sens de ὅπως classique avec le fut. indic. ; le style est brisé par l'angoisse du père qui oublie sa dignité et se jette aux pieds de Jésus ; en revanche il emploie deux termes où un seul suffisait, σωθῇ καὶ ζήσῃ; que sa fille soit guérie, parce qu'il faut qu'elle vive! On lui a reproché une foi médiocre, parce qu'il a demandé l'imposition des mains; il a dit simplement ce qui lui est venu à l'esprit comme un procédé normal pour attirer sur sa fille la bénédiction. Jésus employait ce rite pour guérir, VI, 5; on pouvait donc le lui demander, VII, 32; cf. VIII, 23. 25; il se perpétuera dans l'Église (XVI, 18).

24) Verset de transition qui prépare la scène suivante.

25) οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος est une tournure comme ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ I, 23. Cette femme est malade depuis que la fille de Jaïre est au monde; simple coïncidence.

26) C'est encore aujourd'hui une fâcheuse coutume de l'Orient d'appeler auprès des malades le plus grand nombre possible de médecins. Le résultat est que leurs ordonnances — souvent contradictoires — font beaucoup souffrir le patient, qu'on dépense beaucoup d'argent (mais c'est un point d'honneur pour la famille de témoigner ainsi de son affection), et que la maladie empire; trois résultats éprouvés par l'hémorroïsse. Les textes apportés par Wetstein et reproduits par *Knab.* ne prouvent pas contre l'estime qu'on faisait des médecins, mais contre la manie d'en convoquer un grand nombre :

plutôt [de mal] en pis, [27] ayant entendu parler de Jésus, vint dans la foule par derrière et toucha son vêtement. [28] Car elle [se] disait : Si je touche du moins quelque partie de ses vêtements, je serai guérie. [29] Et aussitôt la source de son sang fut tarie et elle sentit dans son corps qu'elle était guérie de son infirmité. [30] Et aussitôt Jésus ayant eu conscience en lui-même qu'une vertu était sortie de lui, s'étant retourné dans la foule, dit : « Qui a touché mes

Pline, *H. N.* XXIX, v : ... *turba se medicorum periisse.* Xiphilin, *Hadrian.* : πολλοὶ ἰατροὶ βασιλέα ἀπώλεσαν (éd. Boissevain, 658), etc.

27) On dirait que dès le début elle se propose de ne pas être vue même de Jésus, puisqu'elle vient par derrière et touche son vêtement. Sur ce seul point Mc. est moins complet que Lc. et Mt. qui disent qu'elle toucha le κράσπεδον ou petit toupet légal (h. ציצית, cf. Num. xv, 38 s.) placé aux quatre angles du manteau.

28) L'idée de se guérir au contact de Jésus n'est pas particulière à cette femme; cf. iii, 10. D'ailleurs elle est dans une situation qui l'engage à se contenter de ce minimum. Sa maladie constituait une impureté légale (Lev. xv, 25); on sait la crainte vraiment comique que manifestaient les rabbins pour les femmes dans cette situation (traité *Nidda*). « Entretenir (Jésus) en particulier était difficile, et avouer publiquement sa dégoûtante infirmité devait lui sembler aussi imprudent que désagréable » (*Le Camus*). Mc. expose donc après le fait ce qui l'a motivé; cf. v, 8, mais ici la réflexion est intérieure.

29) « La source » de sang, au lieu de ῥύσις (conservé par Lc.), vient de l'usage biblique, ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς (Lev. xii, 7); ἴαται est le parf. passif.

30) ἐξελθοῦσαν, part. attributif (*Blass,* 251) : Jésus ne connaît pas la vertu sortie, mais que la vertu est sortie; cf. Lc. viii, 46; Act. xix, 35; Heb. xiii, 23. Mc. semble avoir voulu opposer à la connaissance expérimentale sensible de la femme (ἔγνω τῷ σώματι) la connaissance intellectuelle en Jésus (ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ). Il ne faudrait donc pas parler d'une sensation, comme si Jésus avait senti physiquement qu'un fluide sortait de sa personne. Il a la connaissance du miracle qui s'est opéré par lui. Il n'en est pas moins vrai que Mc. exprime très clairement que cette connaissance suit le miracle ou tout au plus est concomitante, non antécédente. Plusieurs exégètes catholiques ont craint que ce texte dérogeât à la science du Christ, et se sont efforcés de prouver que Jésus avait eu connaissance de tout. En réalité, la science divine ou infuse du Christ n'est point ici en jeu. Mc. ne l'affirme ni ne la nie, mais il indique que Jésus acquiert à ce moment une certaine notion particulière, ce qui ressortit à sa science acquise, reconnue par saint Thomas. Dire avec *Knab. uterque* (Jesus et evangelista) *loquitur ad captum simplicium* (p. 150), n'est peut-être pas très conservateur, car on pourrait être tenté d'appliquer cette échappatoire dans les cas de possession, etc. Il ne répugne pas que Dieu ait opéré le miracle pour confirmer la foi de la femme en la

vêtements? » 31 Et ses disciples lui dirent : « Tu vois la foule qui
te presse, et tu dis : Qui m'a touché? » 32 Et il regardait autour pour
voir celle qui avait fait cela. 33 Or la femme, effrayée et trem-
blante, sachant ce qui lui était arrivé, vint, et se prosterna devant
lui et lui dit toute la vérité. 34 Alors il lui dit : « [Ma] fille, ta
foi t'a sauvée; va en paix, et sois guérie de ton infirmité. »

puissance de Jésus, et qu'il ait fait connaître à Jésus ce qui venait de se passer. Le fait surnaturel lui étant révélé, il lui restait à connaître la personne par une expérience sensible. Aussi demande-t-il très sincèrement : « Qui a touché mes vêtements? »

31) La réflexion des disciples n'est pas très respectueuse pour Jésus; elle part d'un gros bon sens qui ne pénètre pas l'intention du Maître. Éclairés par les faits, les Pères ont noté la différence du contact par la chair et du contact par la foi.

32) Mc. peut faire allusion à la femme dont il a déjà parlé au lecteur sans insinuer par là que Jésus la connaissait déjà (contre *Knab.* qui triomphe bien à tort de *Weiss*).

33) Si Mc. avait voulu dire que Jésus connaissait la femme, il aurait écrit du moins comme Lc. ἰδοῦσα... ὅτι οὐκ ἔλαθεν, tandis qu'il parle seulement de la pleine conscience qu'a la femme de ce qui lui est arrivé. Elle ne se sent pas découverte, mais elle comprend que Jésus fait allusion à ce qui s'est passé en elle. La crainte et le tremblement ne marquent pas beaucoup plus qu'un saisissement religieux de respect; cf. I Cor. II, 3; II Cor. VII, 15; Eph. VI, 5; Phil. II, 12. La femme avoue son intention de dérober un miracle au Maître et la grâce qu'elle a reçue; c'est ce que demandait Jésus, qui n'entendait donc pas que ce miracle demeurât secret. Il voulait peut-être aussi corriger ce qu'il y avait d'un peu superstitieux dans l'esprit de cette femme, et lui apprendre que si Dieu l'avait exaucée, ce n'était pas tant à cause du contact que de sa foi.

34) Les conditions normales du miracle sont ici mises au grand jour : la foi de la femme, la volonté de Jésus. La foi est devenue plus parfaite par la confession; le pouvoir miraculeux de Jésus est confirmé par sa décision, et d'une façon durable. — εἰς εἰρήνην (acc., et non pas *in pace*, *Vg.*), d'après l'hébr. לשלום; Lc. a πορεύου εἰς εἰρήνην, comme I Regn. I, 17; XXIX, 7; cf. II Regn. XV, 9. Ce n'est pas seulement une manière de prendre congé, c'est l'indication que tout va bien, qu'on peut être tranquille.

Eusèbe (*H. E.* VII, XVII) a constaté à Panéas une tradition relative à cette femme. On disait qu'elle était originaire de ce lieu, et on montrait sa maison. Un relief en bronze, placé sur une stèle près de la porte, représentait une femme à genoux et en prières devant un homme enveloppé d'un manteau qui étendait la main vers elle. On a prétendu que l'homme était un Esculape; mais il eût été révélé comme tel par ses insignes. Il est plus probable qu'il s'agit d'une stèle funéraire représentant un défunt regretté par sa femme, et

35 Comme il parlait encore, on vint de chez le chef de synagogue pour dire : « Ta fille est morte; pourquoi importunes-tu encore le Maître? » 36 Or Jésus, ayant entendu ce qu'on venait de dire, dit au chef de synagogue : « Ne crains pas; crois seulement. » 37 Et il ne permit à personne de venir avec lui si ce n'est Pierre, et Jacques, et Jean, le frère de Jacques. 38 Et ils arrivent à la maison du chef de synagogue, et il aperçoit une rumeur, et des gens qui se la-

la consolant. Eusèbe lui-même se contente de rapporter les dires des gens du pays; d'après lui, il n'est pas invraisemblable qu'une femme païenne convertie ait fait exécuter ces représentations plastiques. D'ailleurs rien n'indique que l'hémorroïsse fût païenne. Cette femme a été le point de départ de nombreuses légendes; les *Acta Pilati* (VII) la nomment Βερνίκη ou Βερονίκη, copte et latin *Veronica*.

35) ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, comme Gen. XXIX, 9; cf. Job I, 16. 17. 18, sorte de phrase stéréotypée pour marquer la succession immédiate. On vient « de chez » l'archisynagogue, puisque lui-même accompagne Jésus. — σκύλλειν d'abord « déchirer » puis « fatiguer », comme « tourmenter, gêner », qui signifiaient d'abord mettre à la torture. L'hypothèse d'une résurrection ne se présente même pas à l'esprit de ces gens. Ils nomment Jésus τὸν διδάσκαλον, « le maître » dans le sens de docteur, רַבָּנָא en aram. ou רַבָּן en hébreu.

36) Swete établit bien que le sens de παρακούειν dans l'A. T. (environ sept fois) est « faire semblant de ne pas entendre, ne vouloir pas entendre »; cf. Mt. XVIII, 17. Mais ce sens ne convient pas ici. Le même verbe a le sens d'entendre à la dérobée, qui est bien en situation. On est venu donner la fatale nouvelle à l'oreille du chef de la synagogue; Jésus a entendu et le rassure aussitôt; μὴ φοβοῦ, avec le présent, au lieu du subj. aor. qui marquerait le futur, insinue que Jaïre a déjà craint (*Moulton*, 124); cependant rien n'est perdu, pourvu que sa foi ne soit pas ébranlée, μόνον πίστευε. Lc. avec l'aor. μόνον πίστευσον semble suggérer : « pourvu que sa foi s'élève plus haut par un nouvel acte ».

37) Jésus renvoie la foule avant même d'arriver à la maison; ce qui fut d'autant plus facile que le bruit se répandit que la jeune fille était morte. On ne songe plus à un miracle et on le laisse remplir un devoir de condoléance. Jésus ne veut que trois témoins, Pierre, Jacques et Jean, frère de Jacques, dans l'ordre de la liste des Apôtres (III, 16) que Mc. garde encore IX, 2; XIII, 3; XIV, 33.

38) Voir un bruit confus est une expression assez impropre que Lc. et Mt. ont évitée; le mot de Mc. réussit cependant à faire image. Le bruit confus du rassemblement, ceux qui pleurent et ceux qui poussent les cris rythmés des lamentations, font un véritable spectacle. Rien n'indique des pleureuses gagées; Mc. ne mentionne pas de joueurs de flûte (Mt.). Il suffisait bien des femmes de la parenté pour faire un vacarme satisfaisant, avec les curieux du voisinage qui échangeaient leurs impressions.

mentent et poussent de grands cris, [39] et entrant il leur dit : « Pourquoi cette rumeur et ces lamentations? l'enfant n'est pas morte, mais elle dort. » [40] Et ils se moquaient de lui. Mais, lui, les ayant tous mis dehors, prend le père de l'enfant et sa mère, et ceux qui étaient avec lui, et il pénètre où était l'enfant. [41] Et prenant la main de l'enfant, il lui dit : « *Talitha koum* », ce qui signifie : « Jeune fille, je te [le] dis, lève-toi! » [42] Et aussitôt la jeune

39) La parole de Jésus : « l'enfant n'est pas morte, mais elle est endormie », est prise au sens littéral encore par Holtz. (75. 135) qui suppose une léthargie. Mais Loisy reconnaît que : « dans la pensée des évangélistes, il s'agit d'une mort réelle, mais passagère, on pourrait presque dire guérissable, et qui, pour cette raison, doit plutôt être appelée un sommeil qu'une mort » (I, 823). La parole est à double entente, et le gros public dut la comprendre d'un véritable sommeil.

40) Tout ce monde trouve ridicule que Jésus, qui vient du dehors, qui par conséquent n'a rien vu, prétende en savoir plus long qu'eux qui ont constaté la mort. Leurs moqueries sont parfaitement naturelles, et marquent combien la situation était désespérée. Jésus les renvoie même de la salle où l'on reçoit les hôtes, et pénètre avec le père et la mère et ses trois disciples dans la chambre où la jeune fille était encore couchée sur son lit. Dans l'A. T. les scènes de résurrection demandent un mystère spécial, peut-être pour favoriser une prière plus instante (I Reg. XVII, 19 ss.; II Reg. IV, 33), spécialement mentionnée; Jésus n'emploie pas en cette occasion la supplication à Dieu.

41) αὐτῇ après le neutre παίδιον, *constructio ad sensum.* ταλιθα = טְלִיתָא (Dalman, *Grammatik*... 150, note 6, avec le son α pour *cheva*, — comme Σαβα pour שְׁבָא etc.). — κουμ a été corrigé en κουμι par un grand nombre de mss. et de versions, en particulier chez les Syriens, parce que קוּמִי est la seule forme régulière pour le fém. Mais κουμ doit être pour cela même la leçon originale (א B etc.) et représenter la leçon transmise par la tradition. Ce n'est pas cependant un des cas où le *iod* araméen ne se prononce pas (contre *Knab.*). Dalman (*Grammatik*, 321, note) suppose que le *iod* a pu tomber après la pénultième accentuée. Peut-être aussi κουμ a-t-il été pris sans allusion au sexe, dans le sens de « debout ». D a écrit θαβιτα et avec lui plusieurs ms. *anc. lat. thabitha;* Wellh. a supposé beaucoup trop subtilement que ραββι θαβιθα de D était pour ραβιθα ραβιθα, c'est-à-dire *râbîthâ*, « jeune fille ». Ce serait une variante araméenne. Mais comment ne se trouve-t-elle pas chez les Syriens? Et comment ramener le latin *thalita* à *rabitha?* tandis que *thabitha* s'explique si naturellement par une confusion avec Act. IX, 40.

42) Selon un procédé déjà signalé (I, 4), Mc. ne mentionne l'âge de la jeune fille que lorsqu'il se mêle au récit; elle peut marcher, puisqu'elle avait douze ans. Lc. ordonne mieux le récit en mettant l'âge d'abord, mais on sent combien, ici encore, la manière de Mc. est celle d'un narrateur primitif qui suit le fil des choses. D et *latt.* ont rompu cet ordre en lisant δέ au lieu de γάρ. La

fille se leva, et elle marchait, car elle avait douze ans. Et aussitôt ils furent saisis d'une grande stupeur. [43] Et il leur recommanda avec instance que personne ne sût cela, et il dit qu'on lui donnât à manger.

stupeur en présence du miracle, exprimée précédemment par une sorte d'effroi (IV, 41; V, 15), est maintenant une sorte de transport comme dans le cas de II, 12, mais avec plus d'insistance; cf. Gen. XXVII, 33. Des deux εὐθύς, le premier a toute sa raison d'être pour marquer l'obéissance instantanée de la jeune fille; le second est presque uniquement de style; il est sûr que l'étonnement devait suivre de près le miracle.

43) Pour γνοῖ cf. παραδοῖ IV, 29; plusieurs mss. ont corrigé en γνῷ. — δοθῆναι construction passive (D a corrigé en δουναι) parce que celui qui doit exécuter l'ordre n'est pas nommé; c'est plus latin que grec classique, mais usité dans la *koinè* (*Blass,* 235 et 245). Jésus ne veut pas que ce miracle soit connu, et cependant il a pris des témoins. Il s'agit donc d'un secret pour un certain temps. D'autre part il avait provoqué la confession publique de l'hémorroïsse. Peut-être la différence s'explique-t-elle parce qu'il s'agit ici d'une résurrection. Une résurrection pouvait être regardée comme un signe messianique évident et provoquer une agitation prématurée (*Le Messianisme*... p. 176 ss.). Ensuite Jésus ordonne qu'on fasse manger la jeune fille, d'après quelques anciens (*Victor, Théoph.*, *Euthym.*) pour prouver la réalité du miracle, d'après *Knab.* pour montrer qu'elle est bien guérie. Mais pourquoi pas plutôt simplement par bonté (*Swete*)? Au moment où les autres ne penseront qu'au thaumaturge et au miracle, la sollicitude de Jésus se porte sur la jeune fille qu'on pourrait oublier, ou qu'on n'oserait alimenter dans une pareille circonstance. *Holtz.* (75), conséquent dans son exégèse rationaliste, imagine que l'enfant tombée en léthargie par suite d'une crise de croissance se réveilla quand Jésus la prit par la main; le meilleur remède était de la faire bien manger!

Loisy reconnaît que les évangélistes entendaient l'épisode d'une résurrection, mais il ne sait que conclure : « Tout ce qu'on peut dire sur la guérison de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïre, c'est que ce ne sont probablement pas des mythes, et que les récits procèdent d'incidents réels » (I, 826). En réalité le récit de Mc. ne laisse pas de place au doute. Il raconte les faits sans aucune amplification, et sans atténuer les traits qui paraîtraient conduire à l'hypothèse d'une léthargie. Jésus avait paru se soucier très peu qu'on connût la résurrection. Il avait dit que la jeune fille dormait, et, la voyant vivante, le public avait pu croire que c'était lui qui avait raison. Mc. ne se préoccupe pas davantage de faire crier au miracle, mais on voit bien qu'il l'admet sur le témoignage des assistants, témoignage que nous ne pouvons récuser.

CHAPITRE VI

[1] Et il sortit de là, et vint dans sa patrie, et ses disciples le suivirent.

[2] Et quand vint un [jour de] sabbat, il se mit à enseigner dans la synagogue; et les nombreux auditeurs étaient frappés d'étonnement, et on disait : « D'où lui vient cela, et quelle est cette sagesse qui lui a été donnée, et [comment] de tels miracles se font-ils par

vi, 1-6. Jésus a Nazareth (Mt. xiii, 53-58; cf. Lc. iv, 16-30).

Le texte de Mt. qui suit Mc. de très près, avec quelques modifications intentionnelles, vise très évidemment le même épisode; mais c'est aussi le cas de Lc., quoique sa narration soit un peu différente et placée au début du ministère de Jésus par anticipation (*Loisy* et tous les critiques protestants; *Schanz*). Il n'y a donc pas lieu de supposer une double prédication à Nazareth (contre *Knab.*, *Le Camus,* etc.).

1) Jésus sort de la maison de Jaïre et en même temps de Capharnaüm. On ne dit pas qu'il ait voulu fuir l'enthousiasme excité par la résurrection dont l'évidence demeura peut-être douteuse à cause du secret qu'il avait recommandé. D'ailleurs il était très indiqué qu'il portât la bonne nouvelle dans Nazareth. Mc. dit simplement « sa patrie », mais ne peut faire allusion à un autre endroit, puisqu'il a marqué que Jésus était de Nazareth (i, 9. 24). La naissance à Bethléem n'est pas niée pour cela; Mc. ne s'en est pas occupé; et même d'après Mt. et Lc. Jésus avait été élevé à Nazareth. Ce devait être le pays de ses ascendants immédiats, selon l'opinion commune, or πατρίς est le pays (ou la ville) des ancêtres. Les disciples sont du voyage, parce que Jésus ne va pas pour voir les siens, mais pour prêcher. Mc. qui se préoccupe beaucoup de leur formation dans toute cette section a noté ce trait que Mt. a laissé tomber. Il leur fut sans doute utile dans leurs insuccès auprès des Juifs de se souvenir de la façon dont le Maître avait été reçu par les siens.

2) Jésus attend le sabbat; ses compatriotes ne montraient donc aucun empressement à l'entendre. Peut-être Mc. insiste-t-il dans ce sens en mettant ἤρξατο. Cependant c'est une tournure favorite (vingt-six fois) qui n'a pas un sens très précis, étant probablement un reflet de l'araméen שָׁרִי (*pa'el* de שְׁרָא, Dalman, *Worte,* 21 s.). C'est comme un nouveau début de la prédication (i, 21). On est étonné de trouver des dispositions si différentes dans des

ses mains? [3] N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie et le frère de Jacques et de José et de Jude et de Simon? et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous? » Et ils étaient scandalisés à son sujet. [4] Et Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans

endroits aussi rapprochés que Nazareth et Capharnaüm. Toutefois les paroles de Jésus secouent cette indifférence. La majorité, οἱ πολλοί, est d'autant plus impressionnée qu'elle se demande où Jésus a pris tout cela, sagesse et miracles (en une seule phrase et avec l'interrogation seulement à la fin : *Swete*, contre Nestle). Il faut que la sagesse lui ait été donnée, puisqu'il n'a pas fréquenté les écoles rabbiniques, ne s'étant pas préparé à jouer le rôle d'un Rabbi. Les vertus exercées sont extraordinaires, τοιαῦται, dans un sens emphatique connu des classiques; les Nazaréens le savent par ouï-dire; ils ne lui accordent d'ailleurs qu'un pouvoir instrumental; ce n'est pas lui qui les opère; elles se font par son intermédiaire.

3) τέκτων signifie normalement un ouvrier en bois, opposé par Xénophon (*Hell.* III, IV, 17) à un χαλκεύς, donc un charpentier. Le latin *faber* signifie plus facilement forgeron, d'où l'explication mystique de saint Hilaire : *Fabri erat filius ferrum igne vincentis, omnem saeculi virtutem iudicio decoquentis* (sur Mt. XIV, *P. L.* IX, c. 996). — Au lieu de ο τεκτων ο υιος, quelques mss. grecs ont ο του τεκτονος υιος, και, soutenus par quelques mss. *latt.* et de *Vg.* et par *aeth.*, tandis que *syr. hrcl.* et *hier.* omettent ο τεκτων. Cette leçon à laquelle Loisy accorde (I, 834, note) une vraie probabilité s'explique par le désir d'harmoniser avec Mt. et peut-être, en ce qui regarde *syr. hrcl.* et *hier.*, par le désir de se mettre d'accord avec Origène. Celse ayant dit que Jésus τέκτων ἦν τὴν τέχνην, Origène (*Contra Cels.* VI, 36) répondit : οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται, soit par un lapsus de mémoire, soit qu'il n'ait pas mis au compte des évangélistes ce qu'affirmaient les gens de Nazareth (*Swete*), soit qu'il ait eu sous les yeux un ms. déjà corrigé d'après Mt. Car Mc. n'aurait pu écrire fils du charpentier et de Marie sans ajouter « de Joseph » le charpentier, ce qui n'est dans aucun texte. De plus, un pareil texte impliquerait que Joseph vivait encore, ce que les autres textes rendent peu vraisemblable.

C'est donc bien Jésus qui est nommé le charpentier, et le fils de Marie, comme le fils unique d'une veuve. Quant aux frères de Jésus, voir la note après III, 31. Le nom de Ἰωσῆς est la transcription de יוסי, forme galiléenne pour יוסף. Mc. dit que les sœurs de Jésus sont là, d'après *Holtz.*, etc., parce que les frères n'y étaient plus. Mais cela est peu vraisemblable, du moins dans la perspective de Mc. Comme la tradition n'avait pas retenu leur nom, il les met en scène de cette façon « parce qu'il ne pouvait pas les désigner autrement » (*Loisy*, I, 836). Les compatriotes de Jésus, d'abord étonnés et saisis, se renferment dans une attitude moqueuse. Tout ce qu'on a dit de Jésus et même ce qu'ils ont constaté ne prouve pas sa mission divine, parce qu'ils connaissent ses parents! Ils refusent de croire en lui.

4) τοῖς συγγενεῦσιν, par métaplasme pour συγγενέσιν, puisque le sing. est συγ-

sa patrie, et parmi ses parents, et dans sa maison. » 5 Et il ne put faire là aucun miracle, si ce n'est qu'il guérit quelques malades en leur imposant les mains. 6 Et il s'étonna de leur incrédulité. Et il parcourait les bourgs à la ronde en enseignant.

γενής; mais on a été entraîné par la ressemblance avec γονεύς; συγγενεῦσι est déjà dans *Hippocr.* VII, 456, C, dans Strabon, dans Josèphe (cf. *Crönert,* 173; *Mayser,* 296; *Blass,* 29). Il n'y a pas de grand homme pour les siens; Pline, *H. N.* XXXV, xxxvi : *sordebat* (Protogenes) *suis, ut plerumque domestica* (cité par *Holtz.*). Ce sentiment naît de la jalousie, si ordinaire dans les petits endroits, et de la familiarité (*Knab.*). Il s'explique spécialement au point de vue messianique; il n'y avait rien dans les humbles débuts de Jésus, connus de tous à Nazareth, qui pût se concilier avec l'attente d'un Messie survenant en gloire. Il est cependant étonnant que Jésus, qui vient d'être rejeté par les Géraséniens, puisse dire si absolument qu'un prophète n'est reçu sans honneur que dans son pays. Peut-être est-ce parce que Jésus ne s'était présenté à l'est du lac que comme un inconnu, tandis qu'il venait à Nazareth précédé de la réputation de ses miracles, et regardé par le peuple comme un prophète; l'attitude de ses compatriotes est donc beaucoup plus insultante pour lui. Lc. a d'ailleurs atténué l'expression : aucun prophète n'est bien reçu dans son pays.

5) οὐκ ἐδύνατο... ποιῆσαι est atténué par Mt. en οὐκ ἐποίησεν. Cette impuissance n'a d'ailleurs rien de choquant. Mc. ne pense pas que Jésus cesse d'avoir le pouvoir de faire des miracles, mais ce pouvoir ne s'exerce, comme le prouve l'exemple de l'hémorroïsse, que lorsqu'il rencontre de la foi. C'est ce qu'Origène a très bien dit : οὐ γὰρ εἶπεν Οὐκ ἤθελεν· ἀλλ' Οὐκ ἠδύνατο, ὡς ἐρχομένης μὲν ἐπὶ τὴν ἐνεργοῦσαν δύναμιν συμπράξεως ὑπὸ πίστεως ἐκείνου εἰς ὃν ἐνήργει ἡ δύναμις κωλυομένης δὲ ἐνεργεῖν ὑπὸ τῆς ἀπιστίας (*P. G.* XIII, 884), explication qu'a complétée la distinction des théologiens entre la puissance absolue de Dieu et celle qui est réglée par sa Providence. Jésus guérit cependant quelques personnes mal portantes que la souffrance incline à croire en lui; mais ces miracles n'avaient rien de sensationnel.

6) L'étonnement de Jésus était réel, si l'on s'en tient au sens littéral. Saint Augustin s'y est refusé pour ne pas porter atteinte à la science du Christ : *admiratio enim revera de rebus insperatis nasci solet..., quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat quibus adhuc est opus sic moveri* (*De Genesi contra Manich.* I, viii, 14 ; *P. L.* XXXIV, 180), mais saint Thomas a résolu la difficulté en plaçant dans le Christ une science expérimentale réelle : *dicendum, quod licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali eius scientiae, ex quo admiratio causaretur* (IIIa pars, qu. xv, a. 8, ad 1um).

La deuxième partie du verset est généralement soudée à la péricope suivante (*Nestle, Swete, Loisy,* etc.); mais la mission des Douze n'est pas une dépendance de cette prédication. Jésus, rejeté de Nazareth, n'en continue pas moins de prêcher dans les bourgs, κύκλῳ, de façon à former un cercle, et par

7 Et il manda les Douze, et il se mit à les envoyer deux à deux,
et il leur donnait pouvoir sur les esprits impurs, 8 et il leur en-

conséquent à revenir à son point de départ, aux environs du lac. C'est là qu'il a choisi les apôtres; c'est de là qu'il va les envoyer.

7-13. Mission des apôtres (Lc. ix, 1-6; Mt. ix, 35-x, 1; x, 5-xi, 1).

Wellhausen déclare qu'il n'y a rien d'historique dans cette mission; les Douze se montreront aussi passifs après qu'avant, quoique l'expérience soit censée réussie. Cette négation audacieuse se heurte au témoignage de la tradition. Comme le dit très bien Loisy : « Les apôtres sont les auxiliaires de Jésus. La mission qu'ils vont entreprendre n'est pas un simple exercice préparatoire. Ils sont associés à l'œuvre personnelle du Maître » (I, 865). C'est ici un point important dans la formation des disciples. Après les avoir associés à toutes ses prédications, le Maître veut qu'ils fassent quelque chose par eux-mêmes; c'est la vraie manière de leur faire sentir ce qui leur manque. D'ailleurs ils ne sont chargés que de prêcher la pénitence. Lc. suit Mc. d'assez près, tandis que Mt. développe beaucoup le discours de Jésus aux Douze.

Loisy insinue, sans aucune preuve, que Mc. avait sous les yeux la source dont Mt. s'est servi et qu'il aurait abrégée. La question se complique pour Lc. à cause de la mission des soixante-douze disciples (Lc. x, 1-16). Nous ne toucherons ici que ce qui regarde Mc.

7) Τοὺς δώδεκα, naturellement ceux qu'il a choisis (iii, 14. 16). L'expression est consacrée dans Mc. iv, 10; ix, 35; x, 32; xi, 11; xiv, 10. 17. 20. 43. — Προσκαλεῖται, comme iii, 13; c'est comme une confirmation du choix des douze. — ἤρξατο ne marque pas que cette mission fut la première suivie de plusieurs autres; c'est probablement un araméisme sans grande portée; cf. v. 2. Au contraire on ne peut pas voir un pur sémitisme dans δύο δύο (contre *Swete*, *Knab*. etc.), puisque cette tournure se retrouve dans le grec depuis Sophocle (μίαν μίαν au lieu de κατὰ μίαν dans la tragédie perdue *Eris*) jusqu'au grec moderne (δύο δύο; cf. Thumb, *Die griech. Spr. im Zeitalter des Hellenismus*, p. 128; *Moulton*, 97; *Blass*, 146). Il faut donc reconnaître que le sémitisme et le grec se rencontrent sur ce point d'exprimer la distribution, deux par deux, en répétant le nombre cardinal. Les Douze doivent aller deux par deux; ainsi ils se pourront entr'aider; chacun aura un témoin de sa vie; on ne pourra les suspecter. C'est l'origine et la raison de la règle du *socius* dans les ordres religieux; l'Église a conservé l'usage de fêter certains apôtres deux par deux. D'autre part, les apôtres ainsi divisés pourront se partager la Galilée. Loin que la population soit trop surexcitée, elle a besoin d'être réveillée, tandis que les esprits impurs doivent être domptés; cf. iii, 14. — Ἐδίδου à l'impf., Jésus leur donnait le pouvoir pendant qu'il formait les groupes.

8 s.) Παρήγγειλεν aor., parce que les instructions ont été une fois données; ἵνα n'est pas final; on pourrait mettre l'infinitif, ou l'impératif au discours direct, et c'est précisément ce qui se produit dans la suite : ὑποδεδεμένους suppose un infinitif, et la phrase se termine par l'impératif (μή avec le subj.).

joignit de ne rien prendre pour la route, sauf un bâton seulement :

Le discours passe donc du style indirect au style direct par une variation, et le tout est conforme au sens de παρήγγειλεν. Il est tout à fait arbitraire de voir dans cette anacoluthe une preuve que Mc. corrigeait péniblement un texte écrit (*Loisy*, I, 871, note), d'autant que l'anacoluthe indique le plus souvent un mouvement spontané de la pensée, le style parlé, plutôt que le style écrit.

Le bâton est le compagnon du voyageur (Ex. xii, 11; Gen. xxxii, 10), la concession du bâton n'est donc pas contre la plus stricte pauvreté. Mais Lc. (cf. Mt.) a dit μηδὲ ῥάβδον, pas de bâton, d'où une difficulté célèbre. Saint Aug. se prononce pour l'harmonisation absolue : *utrumque ergo accipiendum est a domino apostolis dictum* (*De cons. ev.* II, 73) : Jésus a donné les deux ordres mais non pas dans le même sens. Wellh. suppose que les uns ont rendu לא « non », ce que Mc. lisait אלא « si ce n'est ». Lc. aurait donc connu une source araméenne (?) de Mc.? Pure hypothèse, et peu vraisemblable. D'après *Knab. : neque id contrarium est ei quod Matth.* x, 9 *legitur, dummodo attendatur ibi dici* μὴ κτήσησθε *ne igitur virgam sibi comparent; proin si virgam ad manum habent, tollant eam; sin minus, pergant sine ulla mora* (161); mais cette conciliation ne s'applique pas à Lc., et n'est guère plus heureuse pour Mt., car κτήσησθε ne veut pas dire ici « acheter », « acquérir », mais simplement « posséder » (*Vg.*). D'après saint Éphrem (*Moesinger*, p. 91 et le *Diatess. arabe,* xii), Jésus permet une verge, en signe de gouvernement et d'humilité, non un bâton, qui n'est de mise qu'avec un troupeau furieux. — Maldonat (sur Mt. x, 10) avait déjà donné la vraie solution : *Contrariis enim verbis eandem uterque sententiam eleganter expressit. Uterque enim non Christi verba, sed sensum exponens voluit significare Christum Apostolis praecepisse, ne quid haberent, praeter ea, quae essent in praesentem usum necessaria.*

En réalité, il n'y a pas désaccord sur le fond de la pensée. Jésus a voulu qu'on se confiât à la Providence. La tradition a pu conserver cet avis sous deux formes : celle de Mc. qui exclut toute provision de route (εἰς ὁδόν, sans article) mais autorise le bâton, et celle de Lc. et de Mt. qui le condamne, peut-être parce qu'elle le considère comme une défense, indiquant moins de confiance. Quelle est la forme qui remonte à Jésus? Loisy : « la formule la plus absolue est peut-être encore celle qui convient le mieux à l'esprit de Jésus et aux circonstances de la première mission » (I, 871); mais peut-être la tradition a-t-elle ajouté un dépouillement plus complet (*Swete*). Il est bien difficile de se prononcer. — Ce qui paraît certain, c'est que la formule de Lc. est le schéma de la pauvreté absolue, tandis que celle de Mc., avec ses alternatives de choses permises et défendues, a tout l'aspect de véritables recommandations pour un voyage réel; le style est coupé comme si Jésus complétait sa pensée selon les prévisions probables. Il n'y a rien là d'un rédacteur combinant à loisir. — L'ordre primitif paraît être : ni pain, ni besace, ni petite monnaie; l'ordre de *Vg. : non peram, non panem, neque in zona aes* (avec A, d'assez nombreux manuscr., *latt., syrr.*) est probablement emprunté à Lc.

ni pain, ni besace, ni petite monnaie dans la ceinture, 9 mais [d'al-

Aujourd'hui encore les plus pauvres moukres ne se mettent pas en route sans un pain dans un sac de cuir. S'ils ont quelques pièces de monnaie — dans Mc. on ne suppose même pas qu'il puisse être question de pièces d'argent, — ils les mettent dans leur turban ou encore dans leur ceinture.

La besace, πήρα, est entendue généralement d'un sac pour mettre les provisions, et spécialement le pain. M. Deissmann (*Licht vom Osten*, 1re éd., 73 s.) a proposé le sens de besace de quêteur. L'inscription de Kefr-Ḥawâr, sur la pente orientale de l'Hermon, est l'hommage d'un certain Lucius d'Aqraba, envoyé par la dame Atergatis πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρία[ς] ['Α]ταρ(χ)άτη[ς], qui se vante que chacun de ses voyages lui rapportait soixante-dix besaces : ἀ(π)οφόρησε (mot créé d'après ἀποφορά) ἑκάστη ἀγωγὴ πήρας ο' (Fossey, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1897, 60 s.). M. Deissmann a donc pensé que Jésus a voulu opposer à la mendicité éhontée des prêtres de la déesse syrienne, stigmatisée par Lucien (*Lucius*, 35) et par Apulée (*Métam.* VIII, 27), le désintéressement de ses disciples, qui prêchaient gratuitement. Cette leçon ne fut pas toujours comprise, puisque les *Const. Apost.* III, 6, parlent de veuves qui n'étaient plus des veuves, mais des besaces vivantes, non plus des χῆραι, mais des πῆραι (*Deissmann, l. l.* d'après *Nestle*).

Il est, en effet, très probable que πήρα signifie une besace de quête, car il était inutile d'interdire une besace de provisions après avoir interdit le pain. Jésus veut que ses disciples vivent au jour le jour. De cette façon, il évitait le soupçon même le plus lointain d'une tournée entreprise uniquement en vue de la quête, dans le dessein d'en accumuler les profits. Les circonstances étant changées, l'Église a pu permettre et même honorer la pauvreté des ordres mendiants où l'on quêtait pour demander la nourriture quotidienne. Encore est-il qu'elle a toujours veillé à réprimer les abus qui se glissaient facilement dans cet usage.

9) Mc. autorise les σανδάλια, Mt. interdit les ὑποδήματα, Lc. ne dit rien. Le sens normal de ὑπόδημα est semelle sous le pied nouée avec des courroies, donc une sandale très légère, celle qui est usitée aujourd'hui pour la marche. Le même mot pourrait signifier « chaussure », d'où les harmonisateurs stricts ont conclu que Jésus avait permis les sandales, mais interdit les chaussures (*Aug.*, *Knab.*). Les circonstances ne se prêtaient guère à ces subtilités (*Mald.*). La conciliation doit se faire comme au v. précédent, dans le sens large d'une pauvreté très rigoureuse, spécifiée en modalités diverses par la tradition. Les plus pauvres ne sont pas dépourvus de sandales, mais ils préfèrent parfois marcher nu-pieds pour les économiser. C'est la même situation dans les deux cas.

On lit ἐνδύσησθε, subj. aor. pour l'impér. après μή, ce qui est très régulier, avec ℵ ACD, etc. La leçon ἐνδύσασθε est préférée par Swete d'après B presque seul (impér. aor. au lieu du présent qui serait plus régulier), ce qui est bien exclusif. La leçon ἐνδύσασθαι (infin.) est peu autorisée, et due au désir de ne pas introduire le discours direct. Revêtir deux tuniques, c'est le fait d'un homme riche et oisif; cf. Mc. XIV, 63; une seule tunique n'est pas seulement

ler] chaussés de sandales, et ne revêtez pas deux tuniques! [10] Et il leur disait : « Là où vous serez entrés dans une maison, restez-y jusqu'à ce que vous sortiez de ce lieu. [11] Et si un endroit ne vous reçoit pas, et qu'ils ne vous écoutent pas, sortez-en, et secouez la poussière de vos pieds en témoignage vis-à-vis d'eux. » [12] Et s'en

un indice de pauvreté, cela s'impose pour une marche active. Josèphe (*Ant.* XVII, v, 7) parle d'un messager revêtu de deux tuniques, mais il est probable qu'il allait à cheval (cité par *Swete*).

10) L'hospitalité est de règle en Orient. Quand les apôtres arrivent dans une ville ou dans un bourg où ils ne connaissent personne, ce n'est pas à eux à demander l'hospitalité, on doit la leur offrir. Ordinairement il y a une maison pour les hôtes, mais il est peu honorable d'y être conduit. Cependant les apôtres ne doivent pas aller n'importe où : *Apostoli novam introeuntes urbem scire non poterunt quis qualis esset; ergo hospes fama eligendus est populi et indicio vicinorum* (*Hier.* in Mt. IX). A changer souvent de maison, les apôtres encourraient le reproche d'inconstance (*Victor*) ou même de gourmandise (*Théophylacte*), sans parler du temps perdu en relations oiseuses.

11) τόπος par opposition à οἰκία c'est tout l'endroit. L'hospitalité est due par le groupement, bourg ou hameau, sauf à être exercée par des particuliers. Quand il s'agit d'apôtres dont la mission est connue par ouï-dire, le refus a un caractère spécial : on refuse d'entendre la bonne parole. Mc. passe encore par anacoluthe du lieu aux gens. Comme le temps presse et qu'il est inutile de le perdre en vains pourparlers, les disciples quitteront ce lieu et secoueront même la terre qui se serait attachée à leurs pieds. Lightfoot a bien expliqué l'origine de cette locution, étrangère à l'Orient profane. Les Juifs regardaient comme impure toute terre qui n'était pas la terre d'Israël, en particulier parce que les Gentils n'observaient pas les règles de purification par rapport aux morts. En rentrant en terre sainte, il était donc nécessaire de se débarrasser du contact de la terre impure (*Horae hebraicae,* II, 315 s. sur Mt. x, 14; cf. par exemple *Tosefta,* éd. *Zuckerm.* 569, traité *Kelim, babâ qamâ* I, 5 : « la poussière de la Syrie souille comme celle des pays étrangers ». Lightfoot donne à l'avis de Jésus un sens peut-être trop spécialement rabbinique en le glosant : *ubicumque vos non exceperit urbs* Israëlitica; *cum discedetis, excutiendo pulverem a pedibus vestris, demonstrate vos urbem istam, utcunque* Israëliticam, *pro* Ethnica, *profana, impura, reputare atque abominari.* Saint Paul a pratiqué ce rite précisément en portant la prédication des Juifs aux Gentils (Act. XIII, 51), comme pour dire qu'il renonçait à s'occuper des Juifs. C'était une action symbolique, facile à constater, et comme un témoignage de l'obstination de ceux qui refusaient la parole; la locution εἰς μαρτύριον Gen. XXI, 30; Dt. (A) XXXI, 19 (d'un cantique) etc. Je ne sais où Wellh. a pris le sens d'accusation. On se souvient encore à Salamanque que sainte Thérèse, quittant la ville, secoua ses sandales en disant : « de Salamanque, pas même de la poussière ».

12) Mc. rend compte du résultat de la mission qui n'est point un simple

étant allés, ils prêchèrent la pénitence; [13]et ils chassaient beaucoup de démons, et ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient.

programme, mais une réalité exprimée en termes précis. Les apôtres prêchaient, non pas immédiatement le règne de Dieu, mais la pénitence, probablement en vue de ce règne, dont elle était la condition (cf. I, 15). Sur le sens de μετανοέω, cf. la monographie de M. Thompson, *Linguistic and exegetical studies* de Chicago, vol. I.

13) D'après Swete le passage de l'aor. ἐκήρυξαν à l'imparf. ἐξέβαλλον... ἤλειφον... ἐθεράπευον indique peut-être que la prédication était le but de la mission, tandis que les autres actions se présentaient seulement à l'occasion, et comme en cours de route. Cette nuance ne se trouve pas dans la *Vg.* et *mss.* L'expulsion des démons est d'ailleurs d'une importance majeure (cf. I, 34) et constamment distinguée des guérisons. L'huile a toujours été regardée en Orient comme un remède très utile; elle est encore employée très couramment; le seul raffinement moderne consiste à la rendre aseptique; l'onction pratiquée par les apôtres avait donc, semble-t-il, un but médicinal. Mais il est sûr que Mc. ne s'arrête pas à cela et pense à des guérisons miraculeuses. Les apôtres guérissent à l'instar de leur Maître, non pas comme médecins, mais comme thaumaturges; seulement ils emploient l'huile dont il n'a jamais fait usage que nous sachions. Il y a certainement une nuance. On dirait que, par le fait qu'ils emploient un remède classé, ils ne promettent pas toujours une guérison surnaturelle, et Mc. ne dit pas que tous les malades fussent guéris. Ce rite est bien le même qui demeure en usage dans l'Église (Jac. v, 14). Loisy : « Cette pratique a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême-onction, qui en est plus ou moins directement dérivé » (I, 901). *Knab. : Unde facile patet... unctionem hanc esse figuram et typum sacramenti extremae unctionis, quod sacramentum, ut Concilium tridentinum praeclare dicit, apud Marcum quidem est insinuatum, per Iacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum* (*Sess.* XIV, *Doct. de sacr. extr. unct.* cap. I). Le terme de figure et de type est peut-être trop faible, car il s'agit plutôt des origines réelles du sacrement, comme Bède (sur Mc.) le dit très bien : *unde patet ab ipsis apostolis hunc sanctae Ecclesiae morem esse traditum, ut energumeni vel alii quilibet aegroti ungantur oleo pontificali benedictione consecrato* (*P. L.* XCII, c. 188).

14-16. Opinion d'Hérode sur Jésus (Lc. IX, 7-9; Mt. XIV, 1-2).

Il est impossible qu'Hérode Antipas, qui demeurait ordinairement à Tibériade, ville fondée par lui, n'ait entendu parler qu'assez tard des prédications et des miracles de Jésus. Mais un moment vint où l'impression fut plus forte dans la petite cour. Mc. a placé ce moment lors de la mission des Douze, avec beaucoup de vraisemblance. Il ne s'agissait plus de l'action d'un isolé, mais d'une sorte d'agitation répandue dans toute la Galilée. Cette mission est comme un entr'acte (*Loisy*) dont Mc. profite pour achever l'histoire du Baptiste, un peu comme il a procédé (III, 21 et 31 ss.) à propos de la démarche des parents de Jésus.

14 Or le roi Hérode [en] entendit parler, car son nom devenait célèbre, et on disait : « Jean le Baptiste est ressuscité des morts, et c'est pour cela que le pouvoir des miracles opère en lui. » 15 Et

14) Hérode, ou plutôt Antipas, fils d'Hérode le Grand et de Malthakê, avait reçu par testament de son père la Galilée et la Pérée; les Romains ne lui reconnaissaient que le titre de tétrarque, et il se brisa pour avoir ambitionné celui de roi (JOSÈPHE, *Ant.* XVII, I, 3; XVII, IX, 4). Si donc Mc. le nomme roi, c'est d'une façon impropre; peut-être lui donnait-on ce titre en araméen, celui de τετράρχης (Mt. XIV, 1; Lc. III, 19; IX, 7; Act. XIII, 1) étant difficile à traduire dans cette langue. Mt. qui débute par le titre protocolaire dit aussi βασιλεύς au cours du récit (XIV, 9). Au lieu de dire ce qu'avait appris Hérode (omission réparée par Mt. τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ et par Lc. τὰ γινόμενα πάντα), Mc. continue par une parenthèse : Jésus était devenu une personnalité en vue; nous savons déjà que ce ne peut être qu'à cause de ses miracles. — Nous maintenons la leçon ἔλεγον à cause de l'accord de B et de D (ελεγοσαν) — quelques minusc. *a b f Aug.* (*De cons.*) contre l'immense majorité des textes et des versions qui ont ελεγεν. ελεγεν a pu être changé en ἔλεγον, parce qu'il était choquant qu'Hérode exprimât deux fois son opinion, mais ἔλεγον a pu être changé en ελεγεν, parce qu'il paraissait plus naturel de continuer ἤκουσεν par un verbe au sing. La leçon ἔλεγον, d'un style en apparence plus décousu, a l'avantage d'être en parallélisme avec ἄλλοι δέ (v. 15), et de compléter le tableau des opinions entre lesquelles Hérode fait son choix. La variante ελεγεν s'explique par l'inadvertance des scribes qui ont continué au sing.; ἔλεγον serait nécessairement une correction savante. — Mt. semble avoir lu ελεγεν, Lc. au contraire ελεγον; la variante serait-elle si ancienne? — Ἰωάνης ὁ βαπτίζων, comme I, 4, formule encore plus étrange ici, puisque Jean est mort. — ἐγήγερται, le parf., donc : Jean est désormais dans l'état d'un ressuscité, tandis que ἠγέρθη marque plutôt l'acte de la résurrection. Les δυνάμεις, non point dans le sens de miracles opérés (VI, 2; Act. XIX, 11; II Cor. XII, 12), mais dans le sens du pouvoir de faire les miracles (I Cor. XII, 10. 28; Gal. III, 5), d'après Swete. — ἐνεργοῦσιν comme Eph. II, 2, et moins complètement comme Gal. II, 8; Phil. II, 13, tandis que d'ordinaire le verbe est employé pour ce sens au moyen (Rom. VII, 2; II Cor. I, 6; IV, 12; Gal. V, 6; Eph. III, 20; Col. I, 29; I Thess. II, 13; II Thess. II, 7; Jac. V, 16; cf. ici *Vg. inoperantur*). L'accord de Mt. et de Mc. sur le sens intransitif de l'actif ne peut donc être fortuit. — διὰ τοῦτο marque clairement que l'activité de Jean ne s'épanouit en miracles que par suite de sa résurrection, en parfaite harmonie avec Jo. X, 41. Il n'est pas étonnant qu'on s'imagine que Jean ressuscité jouit d'un pouvoir surnaturel (cf. *Apoc. Baruch* L, 10). D'ailleurs des courtisans n'auraient pas fait cette réflexion devant Hérode; dire que Jean est plus grand après sa mort et sa résurrection, c'eût été reprocher une injustice ou du moins une maladresse à celui qui l'avait condamné. On voit ici quelle impression avait produite Jean, et quelle peine on éprouvait à admettre que sa carrière avait été définitivement brisée.

15) Mc. a commencé par la conjecture la plus invraisemblable. L'idée du retour d'Élie rentrait mieux dans les prévisions, puisqu'on le croyait vivant,

d'autres disaient : « C'est Élie! » Et d'autres disaient : « C'est un prophète comme les autres prophètes. » — [16] Hérode, en ayant donc entendu parler, disait : « C'est Jean que j'ai fait décapiter qui est ressuscité! »

[17] Car Hérode lui-même avait envoyé pour arrêter Jean et l'avait

et qu'on l'attendait avant le Messie (*Le Messianisme*..., 210 ss.). D'autres pensaient plus simplement que Jésus était un prophète « quelconque » (cf. Jud. xvi, 7. 11), plutôt que « un prophète du plus haut rang » (contre *Swete*). Cet ingénieux *decrescendo* n'a pas été conservé par Lc. qui suppose la résurrection d'un des anciens prophètes.

16) ἀκούσας ne s'entend pas des opinions exprimées, puisque la première n'a pas dû être prononcée devant Hérode, mais de la renommée de Jésus; la phrase reprend où elle a été interrompue par la parenthèse φανερόν κ. τ. λ. Hérode ne choisit pas entre plusieurs opinions; il croit lui aussi que Jean est ressuscité (ἠγέρθη après ἀπεκεφάλισα, c'est une action qui en suit une autre); dans son âme, au lieu d'une expression de regret, il y a une nuance de remords, peut-être de crainte. Naturellement il n'est pas absolument certain que Jean soit ressuscité; c'est une conjecture de son esprit troublé. Lc. suppose qu'il se rassure lui-même. « L'intérêt de cette modification apparaît en ce que le trait final sert à préparer le rôle du tétrarque dans le récit de la passion » (*Loisy*, I, 920). Knab. tient beaucoup à prouver qu'Hérode a pu dire tantôt l'un, tantôt l'autre; il n'en est pas moins vrai que Lc. lui donne plutôt l'apparence d'un tyran sceptique et sur ses gardes, tandis qu'on retrouve dans Mc. quelque chose de l'ascendant exercé par le Baptiste sur un prince accessible aux suggestions étrangères.

17-29. Mort de Jean-Baptiste (Mt. xiv, 3-12; cf. Lc. iii, 19. 20).

Mc. raconte à son ordinaire avec détails, mais peut-être avec moins de naturel que de coutume; Mt. ne contient qu'un résumé des faits; Lc. ne parle même pas de la mort du Baptiste.

Swete signale les vv. 17. 22. 23. 26. 28. 29, comparés avec Mt. xiv, 3. 6. 8. 9. 21. 22, comme indiquant que tous deux avaient une source commune.

17) Mc. se reporte à ce qu'il a dit i, 14, de l'emprisonnement de Jean, avant que Jésus commençât à prêcher en Galilée. Ἀποστείλας comme Mt. ii, 16 et ici v. 27, pour un office sinistre. — κρατεῖν cf. xii, 12 et xiv, 1. On ne sait quand Hérode fit enlever Jean; peut-être fut-ce au moment où il lui faisait des reproches, ce qui s'accorderait bien avec l'amour-propre du prince. Jean est mis « en prison », ἐν φυλακῇ, Mc. ne se préoccupe pas du lieu. D'après Josèphe (*Ant.* XVIII, v, 2), ce fut à Machéronte, et Jean y fut tué : καὶ ὁ μὲν ὑποψίᾳ τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτῃ κτίννυται. La forteresse bâtie par Hérode le Grand près de la ville de ce nom, était, comme ses autres fondations, à la fois une forteresse et un palais, un repaire où l'on pouvait vivre confortablement (*Bell.* VII, vi, 2). Elle était située un peu en contre-bas de la plaine de Moab, dominant les pentes de la mer Morte. C'était un rempart du côté des Arabes Nabatéens, mais aussi un trait

enchaîné en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. 18 Car Jean disait à Hérode :

d'union avec eux. La fille d'Arétas, femme d'Hérode, demanda à s'y rendre quand elle pressentit l'infidélité de son époux (*Ant.* XVIII, v, 1) et Hérode Antipas a pu y faire avec elle des séjours assez prolongés. Sur l'état actuel des lieux, cf. *RB.* 1909, 386 ss.

Hérodiade était fille d'Aristobule, fils d'Hérode par Mariamne, et descendait donc par elle des Asmonéens; elle est née avant l'an 7 av. J.-C., date de la mort de son père, et même sensiblement plus tôt, puisqu'elle avait une sœur cadette, Mariame (*Bell.* I, xxviii, 1). Cependant c'est beaucoup de lui donner près de cinquante ans (*Holtz.*) au moment de son union avec Antipas. Hérodiade d'après Josèphe (*Ant.* XVIII, v, 4) avait épousé d'abord Hérode (fils d'Hérode le Grand par Mariame, fille du grand prêtre Simon), demeuré simple particulier, mais qui n'habitait pas à Rome (contre *Loisy,* I, 922), puisque Antipas passa chez lui quelque temps avant d'aller à Rome. C'est à cette occasion qu'Antipas et Hérodiade s'entendirent; déjà sans doute elle était lasse d'être la femme d'un particulier. Hérode subit son ascendant, quoiqu'elle ne fût plus très jeune, peut-être à cause des droits que lui donnait sa double origine royale. Hérode et Antipas étaient également ses oncles; ce que la seconde union avait de plus choquant, ce n'était pas son caractère incestueux, c'était son caractère adultérin, puisque Antipas avait pris sa femme à son frère (cf. Lev. xviii, 16; xx, 21); c'était bien ce que lui reprochait Jean, et c'est aussi ce qui choque Josèphe, d'autant que la première union n'avait pas été stérile : καὶ αὐτοῖς (Hérode et Hérodiade) Σαλώμη γίνεται, μεθ' ἧς τὰς γονὰς Ἡρωδιὰς ἐπὶ συγχύσει φρονήσασα τῶν πατρίων Ἡρώδῃ γαμεῖται τοῦ ἀνδρὸς τῷ ὁμοπατρίῳ ἀδελφῷ διαστᾶσα ζῶντος (l. l.). Hérode n'était pas mort et n'avait pas répudié sa femme. — Celui que Josèphe nomme simplement Hérode est nommé Philippe par Mc. L'évangéliste n'a probablement pas en vue le tétrarque Philippe; il ne lui donne pas ce titre, et il a pu penser qu'un prince ne se serait pas laissé enlever sa femme aussi facilement. Le nom de Philippe a-t-il été porté par celui que Josèphe nomme Hérode? il est difficile de l'affirmer, parce qu'il serait assez étrange que deux frères aient porté le même nom; mais cela est néanmoins possible, les mères n'étant pas les mêmes, et Hérode a pu renoncer ensuite au nom de Philippe pour n'être pas confondu avec le tétrarque. Ce qui est critiquement le plus vraisemblable, c'est que la tradition a conservé le nom de Philippe, connu en Galilée comme celui d'un frère d'Antipas, et l'a appliqué à l'autre frère, simple particulier. Mc. n'avait pas à vérifier ce point de nulle importance.

18) Jean s'adresse directement à Hérode; il se présente, comme les anciens prophètes, en champion du droit (III Reg. xxi, 17 ss.; IV Reg. i, 15; Is. vii, 13 ss.; Am. vii, 12 ss. et si souvent Jérémie); cela valait la peine de quitter son désert et de venir à la cour; le texte suggère plutôt un avertissement charitable et privé qu'une déclamation devant la foule loin du tyran; d'Aenon (cf. *RB.* 1895, 508 ss.), Jean pouvait être en quelques heures à Tibériade. Josèphe dit qu'il fut envoyé à Machéronte; ce n'est donc pas là qu'il fut arrêté.

« Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère. » [19] Or Hérodiade lui en voulait et était résolue à le faire tuer, et elle ne pouvait pas, [20] car Hérode avait du respect pour Jean, sachant que c'était un homme juste et saint, et il le mettait à couvert, et quand il l'entendait, il était fort perplexe, et [pourtant] il l'écoutait volontiers. [21] Et il vint un jour propice, où Hérode, à l'anniversaire de

19) ἐνεῖχεν ne peut signifier tendre des embûches, *Vg. insidiabatur.* Il faut sous-entendre χόλον ; « garder rancune », comme nous disons : « il en a contre quelqu'un ». *Hesychius :* ἐνεῖχον = ἐχόλουν... ἐνέχει = μνησικακεῖ. Le faible Antipas n'avait pu cacher à Hérodiade les reproches de Jean. La situation est assez semblable à celle d'Achab, d'Élie et de Jézabel (III Reg. xix, 2).

20) L'attitude d'Hérode est admirablement décrite dans Mc.; c'est celle d'un prince faible plutôt que cruel, qui n'est pas insensible à l'ascendant d'une vertu très haute, mais qui n'a pas l'énergie nécessaire pour se mieux conduire. Ces traits sont en harmonie avec l'atroce dénouement, tandis que Mt. lui prête un dessein arrêté de tuer Jean, entravé par la crainte du peuple. C'est bien toujours le même homme qui veut et ne veut pas, mais les sentiments vis-à-vis de Jean ne sont pas les mêmes. Loisy a très bien dit que Mt. « est moins soucieux de ce détail que d'abréger la narration, et il se trouve avoir remplacé les indications circonstanciées de sa source par une formule stéréotypée » (I, 924). Au contraire chaque trait de Mc. est intéressant. Hérode a pour Jean un respect qui touche à la crainte, ἐφοβεῖτο, parce qu'il était juste, vivant selon les règles de la Loi, et saint, se rapprochant de Dieu par l'ascèse. Il le préservait, συνετήρει, probablement en le défendant contre les reproches de sa femme, ou même en le mettant à l'abri de ses spadassins. Cependant cela n'allait pas jusqu'à agir souvent d'après ses conseils, car la leçon πολλὰ ἐποίει, *Vg. multa faciebat,* est moins bonne que πολλὰ (adverbialement) ἠπόρει, « il était fort embarrassé » quand il l'écoutait, parce qu'il ne pouvait pas se résoudre à agir suivant ses avis. ἠπόρει est beaucoup moins soutenu (ℵ B L *memph.* contre le torrent des mss. et des verss.), mais s'impose, car avec ἐποίει ce qui suit est absolument banal. Avec ἠπόρει on voit Antipas, angoissé quand il entend Jean, l'écouter cependant avec plaisir; c'est un autre aspect de sa nature hésitante. Le prince est encore juif, beaucoup moins hellénisé que le tétrarque Philippe.

21) Le v. se rattache au v. 19. L'occasion favorable était attendue par Hérodiade. Un jour εὔκαιρος est peut-être non seulement un jour favorable, mais un jour chômé, comme chez les Byzantins et dans le grec moderne (*Expos.* 1909, avril, 282). — τὰ γενέσια en grec classique se disait de l'anniversaire d'un mort (encore *Dion Cassius* xlviii, 18 etc.), le γένος s'entendant alors de la famille, non de la naissance. L'anniversaire de la naissance était τὸ γενέθλιον. Il est certain que les princes hérodiens, comme beaucoup d'autres (Gen. xl, 20, ἡμέρα γενέσεως), célébraient ces anniversaires; ainsi Agrippa : ἡμέραν οὖν ἑορτάζων αὐτοῦ γενέθλιον (*Ant.* XIX, vii, 1). Dans le grec hellénistique, τὰ γενέσια en vint à signifier une fête à l'occasion de la naissance d'un vivant,

sa naissance, donna un banquet à ses grands et à ses tribuns, et aux principaux de la Galilée, [22] et la fille de cette même Hérodiade s'étant présentée et ayant dansé, cela plut à Hérode et aux convives. Or le roi dit à la jeune fille : « Demande-moi ce que tu voudras, et je te [le] donnerai. » [23] Et il lui jura : « Tout ce que

comme si le mot venait de γένεσις « naissance ». Dans les papyrus, γενέσια est toujours la fête du jour de naissance; cf. P. *Fior.* 114^{20} (100 ap. J.-C.); cf. *Expos.* 1908, oct., 382. Ce sens s'impose ici. Schürer, *Geschichte*... I, 439-441, a bien montré que ce ne peut être le jour du couronnement, car ce sens, ignoré des Grecs et des rabbins de Palestine, ne peut s'appuyer que sur un texte du Talmud de Babylone (*b.* *'Aboda zara* 10^{a}). Μεγιστάν, assez employé par les LXX, rend אדיר, גדול, רב, שר, et dans Eccli. נדיב, en araméen רברבן. D'après le contexte il s'agit des grands officiers qui ne sont pas militaires; ces derniers sont représentés par χιλίαρχοι, proprement les tribuns des soldats dans l'armée romaine, commandant une cohorte. Les premiers de la Galilée représentent l'aristocratie du pays. Évidemment ils pouvaient se rendre à Machéronte ; cependant rien n'indique que Mc. ait visé spécialement ce lieu; un « roi » de Galilée est naturellement entouré des principaux de son pays.

22) Au lieu de αυτης της Ηρωδιαδος leçon universelle, les mss. les plus autorisés (א B D L Δ et deux minuscules) ont αυτου Ηρωδιαδος, comme si la danseuse était la fille d'Hérode, nommée Hérodiade. C'est un cas où l'on doit les abandonner. La jeune fille est fille d'Hérodiade; or le mariage d'Antipas avec Hérodiade était récent. Elle était donc fille du premier mariage; Josèphe la nomme Salomé. Elle épousa Philippe le tétrarque, n'en eut pas d'enfants, et épousa en secondes noces Aristobule (*Ant.* XVIII, v, 4) qui ne peut être né beaucoup plus tôt que 14 ap. J.-C. On peut la croire plus jeune; elle aurait donc eu environ quinze ans vers l'an 30. Son premier mari était beaucoup plus âgé qu'elle; en pareil cas une différence de quarante ans est parfaitement possible (Schürer, *Geschichte*... I, 442, note, n'admet qu'une différence de trente ans; mais on a tant d'exemples du goût des vieux princes orientaux pour des filles encore très jeunes!). On peut affirmer (contre *Loisy*) qu'elle n'était pas encore mariée; aucun mari n'aurait toléré sa conduite inconvenante, surtout un prince. D'ailleurs on voit que la jeune fille est sous l'autorité de sa mère, qui probablement l'a excitée. On ne dit pas qu'elle ait commis une incongruité spéciale, mais il était piquant pour les convives blasés sur les exercices des danseuses de profession, de voir danser une princesse, fille d'Hérodiade elle-même, si fière de son rang. Hérode aussi y prit plaisir (ἤρεσεν s'entend de la scène, *Schanz*), plutôt que de la jeune fille, quoique la *koinè* admette cette irrégularité du gén. abs. comprenant le sujet (cf. sur Mc. v, 18); un autre plaisir que celui qu'il trouvait aux entretiens de Jean ! — κοράσιον est employé environ huit fois dans Esther (ii, 2 etc.) pour signifier une jeune fille nubile. On ne peut donc dire avec Loisy (I, 925) : « D'après Marc, c'était une toute jeune fille, presque une enfant.

23) ἡμίσους (au lieu d'ἡμίσεος) avait prévalu, exemples nombreux dans Mayser

tu me demanderas je te [le] donnerai, serait-ce la moitié de mon royaume. » 24 Et étant sortie, elle dit à sa mère : « Que faut-il demander? » Or celle-ci dit : « La tête de Jean le Baptiste. » 25 Et rentrant aussitôt avec empressement auprès du roi, elle fit sa demande, disant : « Je veux que sur-le-champ tu me donnes sur un plat la tête de Jean-Baptiste. » 26 Et, devenu triste, le roi, à cause des serments et des convives, ne voulut pas lui faire es-

(p. 294 s.). On a fait remarquer (*Loisy*, après *Holtz.*) « qu'Antipas n'avait pas de royaume à partager, et qu'il n'avait pas la libre disposition des territoires qu'il gouvernait. L'influence du livre d'Esther sur la rédaction évangélique peut seule expliquer l'exagération de ses propos » (I, 926). Il y a peut-être quelque pédantisme à peser froidement les propos d'un prince échauffé probablement par le vin et la luxure. La situation est en effet tout à fait semblable à celle d'Esther (v, 3 s.) : τί θέλεις, Ἐσθήρ; καὶ τί σού ἐστιν τὸ ἀξίωμα; ἕως τοῦ ἡμίσους τῆς βασιλείας μου, καὶ ἔσται σοι, et il se peut que cette réminiscence se soit présentée à l'esprit de Mc.; cependant ces offres de la moitié de ce qu'on a sont assez de style; cf. I Reg. XIII, 8; Lc. XIX, 8. Le terme de royaume est naturellement aussi impropre que celui de roi; cela ne change rien à la teneur générale du serment royal.

24) La jeune fille comprend bien qu'elle ne doit pas prendre le roi au mot, et consulte sa mère qui sans doute attendait ce moment. Hérode a employé deux fois αἰτέω à l'actif; Salomé emploie deux fois le moyen; elle demande pour elle-même. D'après Blass (190, note 1) le moyen signifie qu'on est en relations d'affaires, nuance très fine, puisque Antipas a proposé un marchandage. Les meilleurs mss. ont le subj. (délibératif), les autres l'indicatif αιτησομαι.

25) Hérodiade n'a pas hésité; elle avait peut-être tout calculé. L'attitude de la jeune fille est plus étrange; l'idée de rapidité est déjà exprimée par εὐθύς; μετὰ σπουδῆς est donc plutôt « avec entrain »; elle entend bien réussir dans sa mission, et parle avec quelque impertinence, plutôt par vanité de femme qui sent qu'elle a plu, que par haine contre Jean. — θέλω ἵνα, « je veux que », finalité très restreinte (origine de l'auxiliaire grec moderne θα, *Moulton*, 179). A la cruauté de sa mère, elle ajoute la plaisanterie : « sur un plat », et « tout de suite » ἐξαυτῆς *sc.* τῆς ὥρας.

26) Nouvelle évolution dans le cœur d'Hérode; il est dégrisé, et peut-être comprend-il que son serment ne tient pas. Mais il l'a prêté devant témoins, et la jeune fille pourrait lui faire affront pour ce manque de parole. *Contristare* pour ἀθετῆσαι est une traduction d'autant plus fâcheuse que *contristatus* rendait bien un autre mot, περίλυπος. La *Vg.* a suivi la tradition de *d ff l q r*; au lieu de celle de *a : eam spernere*, ou de *b c : ei negare*, qui serait meilleur : ἀθετεῖν, « mettre de côté » (une chose plutôt qu'une personne) et spécialement manquer de parole, Polyb., VIII, II, 5; cf. Ps. XIV (XV), 4 : ὁ ὀμνύων τῷ πλησίον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀθετῶν (*Swete*). — ἀνακεῖμαι dans le sens de se mettre à table n'est pas plus ancien que la période macédonienne (*Expos.*, mars 1908, p. 265).

suyer un refus. [27] Et le roi envoyant aussitôt un satellite, [lui] ordonna d'apporter la tête [de Jean]. Il alla donc et le décapita dans la prison [28] et apporta sa tête sur un plat et la donna à la jeune fille, et la jeune fille la donna à sa mère.

[29] Et ses disciples l'ayant appris vinrent et prirent son cadavre et le placèrent dans un tombeau.

27) Σπεκουλάτωρ est le latin *speculator* de *speculari*, l'homme chargé de regarder de loin et de porter la nouvelle. Tite-Live, xxxi, 24 : *ni speculator — hemerodromos vocant Graeci, ingens die uno cursu emetientes spatium — contemplatus regium agmen e specula quadam praegressus nocte media Athenas pervenisset.* Les princes aimaient à avoir auprès d'eux ces courriers qui leur servaient de gardes du corps et d'exécuteurs des hautes œuvres; aussi le *speculator* est-il un bourreau. Sen., *De ira*, i, 18 : *tunc centurio supplicio praepositus condere gladium speculatorem iubet.* De la même façon les *râṣîm* ou courriers étaient gardes du corps et bourreaux à l'occasion (I Sam. xxii, 17). Par étymologie populaire, le mot devint *spiculator*, comme de *spiculum*, « javelot ». La *Vg. clém.* a *spiculatore*, mais WW. *speculatore* (cf. Schürer, I, 471 s., notes). — ἐνέγκαι est remplacé dans des mss. importants (ADL etc.) par ἐνεχθῆναι; mais le passif n'a pas de raison d'être puisque celui qui fait l'action est désigné (cf. sur v, 43 δοθῆναι et δοῦναι).

28) Jean est donc mort pour la défense de la morale; aussi l'Église l'honore-t-elle comme un martyr en célébrant le 29 août la *Decollatio Joannis Baptistae.* Il semble, d'après le texte, que le chef ne fut pas rendu aux disciples avec son corps; on pressent qu'Hérodiade exerça sur lui ses vengeances, comme Fulvie sur la tête de Cicéron.

29) Mc. ne dit pas que Jean fut enseveli dans son tombeau ou dans le tombeau de sa famille, et ἦραν n'indique pas qu'on ait emporté le corps bien loin (cf. Jo. xix, 38). Si donc Jean a été tué à Machéronte, c'est là qu'il fut mis au tombeau. Cependant Théodoret raconte que les païens de Sébaste ouvrirent la θήκη de Jean-Baptiste et brûlèrent ses os (*H. E.* iii, 3; *P. G.* LXXXII, 1092). Le mot θήκη dans l'épigraphie palestinienne indique bien un tombeau, et même creusé dans le roc; cependant il s'agit plutôt d'une châsse apportée à Sébaste par suite d'une translation. Le culte se perpétua à Sébastiyeh par la belle église des croisés, récemment transformée en mosquée. Le chef de saint Jean fut transporté de Jérusalem en Cilicie par des moines, puis à Constantinople (Sozom. *H. E.* vii, 21; *P. G.*, LXVII, 1481 ss.).

* * *

Le récit de Marc et l'histoire. — Holtzmann s'est montré sévère pour le récit de Marc. Loisy accepte son verdict : « La narration évangélique se présente plutôt comme une légende populaire où tout s'explique par les relations mutuelles des personnes en cause. Le nouvel Élie a eu

sa Jézabel » (I, 923). C'est dire que la tradition a prêté à Jean une histoire semblable à celle d'Élie. On prétend prouver de plus que la légende est en contradiction avec Josèphe sur le nom du premier mari d'Hérodiade, sur le motif de la mort de Jean, sur le lieu du supplice.

Et en effet, Josèphe nomme Hérode celui que Mc. nomme Philippe; comme Hérode est en quelque sorte un nom de famille, le frère d'Hérode le tétrarque pouvait s'appeler Hérode Philippe, comme lui-même se nommait Hérode Antipas (voir plus haut sur v. 17).

Il est vrai que Josèphe dit qu'Hérode fit périr Jean parce qu'il craignait qu'on ne se laissât entraîner sous son influence à quelques mouvements révolutionnaires : δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι (πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες), πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης εἰς πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν (*Ant.* XVIII, v, 2). Mais, comme l'a noté Schürer, les deux motifs ne s'excluent pas. Josèphe s'en tient à une raison politique générale assez banale, Mc. expose les relations des personnes. C'est cela qui paraît suspect à Loisy et qui sentirait la légende. Mais, d'après ce critérium, il faudrait rayer la plus grande partie des histoires hérodiennes de Josèphe, où les femmes et leurs intrigues jouent un rôle si actif. Josèphe a noté (cf. sur v. 18), probablement comme écho du sentiment public, ce que la conduite d'Hérodiade avait de choquant. Il serait étrange que Jean, prédicateur de pénitence, se soit tu sur ce chapitre. S'il a parlé, tout le reste des événements se déduit avec une sorte de nécessité psychologique.

Il n'y a pas davantage contradiction sur le lieu du martyre, puisque Mc. ne l'indique pas. A défaut d'autre renseignement, on le placerait en Galilée. Cependant les faits que Mc. raconte ont pu se passer à Machéronte. Qu'il y ait eu là une prison, c'est ce que dit Josèphe, et il a ajouté un palais. La scène du festin pouvait donc se passer dans la forteresse, et si Hérode y a fait quelque séjour, il a pu parfois faire sortir Jean de sa prison pour s'entretenir avec lui. Il se pourrait aussi que ces relations presque amicales aient eu lieu avant l'emprisonnement; Mc. n'a pas coutume de raconter avec une telle précision chronologique; il lui arrive assez souvent (par ex. v, 8) d'expliquer les faits antécédents par une parenthèse, ce qui est ici le cas des vv. 18 à 20.

Il faut aussi tenir compte de l'accord positif avec l'historien juif. L'union adultère d'Hérode avec la femme d'un de ses frères, l'existence d'une fille née du premier mariage, qui avait bien l'âge que suppose Mc., l'influence d'Hérodiade sur son faible mari, influence qui le conduisit à sa perte, sont des points solidement établis.

Il demeure que le point de vue de Josèphe n'est pas celui de Marc. Il est historien, très attentif aux situations géographiques et aux mouvements populaires qui ont précédé la crise suprême. Marc ne se soucie

nullement des lieux, mais tient évidemment à rendre hommage à la grandeur morale de Jean, sans aucun parti pris de noircir le tyran plus que de raison. C'est pour cela que son récit est moins précis quant à la date et quant au lieu. D'ailleurs, — et cette remarque est de la plus haute importance, — aucun disciple de Jésus n'a été témoin de la mort de Jean. Ce n'est point là matière évangélique, telle que Mc. l'employait ordinairement. Il raconte ce qu'on a dit à ce moment, et si quelque trait conventionnel figure dans son récit, comme la promesse d'Hérode de donner la moitié de son royaume, on n'en peut rien conclure quant aux autres circonstances, celles dont les apôtres ont été les témoins.

On s'est même demandé pourquoi l'évangéliste avait attaché tant d'importance à cet épisode. L'abondance des détails s'explique peut-être simplement parce que c'est sa manière. Ou il ne raconte pas, ou il raconte d'une façon circonstanciée. Or il avait été amené à parler de la mort de Jean, à propos de Jésus lui-même. Voulait-il de plus faire entendre au lecteur que le Baptiste « avait été bien et dûment enterré dans un tombeau d'où il n'est jamais sorti » (*Loisy,* I, 927, sans insister), de façon que cet enterrement définitif donne plus de relief à la résurrection de Jésus? Il se peut, et on doit noter que si quelques personnes étaient promptes à croire aux résurrections, il fallait autre chose que ces imaginations pour accréditer un fait aussi extraordinaire. Mc. ne se donne pas la peine de dire qu'elles sont tombées d'elles-mêmes; tout le monde savait que Jean n'était pas ressuscité, et le récit de sa sépulture est comme un sceau définitif sur l'œuvre de celui qui avait annoncé la venue d'un « plus fort » (I, 7).

On a essayé de tirer parti de la chronologie de Josèphe par rapport à Jean pour fixer celle de la vie de Jésus. Mais les données sont trop vagues. Antipas, pour épouser Hérodiade, avait dû lui promettre de renvoyer sa femme, fille d'Arétas. Celle-ci, prévenue, prit les devants et s'enfuit auprès de son père. Une guerre s'engagea, dans laquelle Antipas fut battu, et le peuple, dit l'historien juif, vit dans cette défaite un châtiment divin, punissant Hérode du meurtre de Jean (*Ant.* XVIII, v, 1-3).

Or on sait, toujours par Josèphe, que la guerre eut lieu en 36 après Jésus-Christ, puisque la répression des Arabes, ordonnée par Tibère, fut interrompue par sa mort (mars 37). Mais, comme le remarque Schürer (I, 444 s.), les choses ont pu traîner en longueur. Arétas a dû préparer sa vengeance avant d'en venir à un éclat, la guerre a pu durer d'abord avec des alternatives, et, lorsque la défaite d'Antipas fut complète, on a pu, dans l'opinion populaire, en chercher la cause surnaturelle dans un événement antérieur de quelques années. Il faut du moins remonter un peu avant 34, année de la mort du tétrarque Philippe, auquel Salomé fut donnée en mariage.

30 Et les apôtres se rassemblèrent auprès de Jésus, et lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait et tout ce qu'ils avaient enseigné.
31 Et il leur dit : « Venez, vous aussi, à l'écart dans un lieu désert,

Cependant Schürer exagère en disant que le mariage d'Hérodiade avec Hérode eut peut-être lieu quelques années avant l'an 29. Il est difficile de mettre un si long intervalle entre ce mariage, cause de la guerre, et les hostilités, et on ne peut non plus supposer que la protestation de Jean se fit attendre ou qu'elle put longtemps se produire librement. De ce chef, tout concorderait assez bien si l'on plaçait le mariage vers l'an 30 ou 31 et la mort de Jean la même année.

30-44. Retour des disciples et première multiplication des pains (Mt. xiv, 13-21; Lc. ix, 10-17; Jo. vi, 1-13).

Le retour des disciples n'est pas indiqué dans Mt., tandis que Lc. ne lui consacre qu'un verset, ix, 10.

30) Le mot d'apôtres ne se trouve dans Mc. qu'ici et peut-être iii, 14. En cet endroit il signifie déjà « les apôtres » connus comme tels de la première génération chrétienne, nommés ainsi spécialement comme « envoyés » par Jésus, puisqu'ils reviennent d'une mission. Ils rendent compte à celui qui les a envoyés. — ὅσα marque plutôt le détail que l'emphase (les grandes choses); ποιεῖν et διδάσκειν (comme Act. i, 1), où Mc. entend peut-être opposer les guérisons et les exorcismes d'une part, et la prédication de l'autre. Lc. qui a pris ποιεῖν dans le sens le plus général a pu supprimer διδάσκειν. Il est probable qu'on s'était donné rendez-vous. Mc. ne dit absolument rien de ce que fit Jésus dans l'intervalle, peut-être parce que Pierre, absent, n'en avait jamais rien dit.

31) Selon sa coutume (v, 7 s.; vi, 17 s.), Mc. explique la situation après coup. On voit par la fin du v. que la mission des apôtres avait amené beaucoup de monde; ceux qui partaient étaient eux-mêmes à charge, parce qu'il fallait prendre congé d'eux. C'est pour cela que Jésus propose aux disciples de se retirer non pas dans un désert, il n'y en a pas au bord du lac, mais dans un lieu désert (cf. i, 35, 45), dans la campagne, à l'écart. — δεῦτε i, 17; κατ' ἰδίαν iv, 34; ὑμεῖς αὐτοί, « vous aussi », peut-être par allusion à la vie retirée que le Sauveur avait menée en l'absence des Apôtres. — ἀναπαύσασθε (l'aor. avec ABC etc.) donne plus l'idée d'un repos transitoire que αναπαυεσθε (ℵDL etc.) (*Swete*); les versions ne pouvaient rendre que le présent. — εὐκαιρεῖν, condamné par les puristes, a été corrigé par D en εὐκαίρως ἔχειν. Le mot se trouve déjà dans Chion, *Ep.* 16, puis dans Polybe, XX, ix, 4; dans le N. T. Act. xvii, 21; I Cor. xvi, 12. Il figure précisément dans le sens de « trouver du temps pour » dans Par. P. 46, 18 (iie s. av. J.-C.) : αὐτὸς δέ, ὡς ἂν εὐκαιρήσω, παραχρῆμα παρέσομαι πρὸς σέ (*Expos.* 1909, avr., 382). Tout le verset, propre à Mc., exprime bien la tendre sollicitude du maître pour ses disciples. Aucune allusion n'est faite à la crainte qu'Hérode eût pu inspirer.

et reposez-vous un peu. » Car nombreux étaient ceux qui venaient et s'en allaient, et ils n'avaient pas même le temps de manger.
32 Et ils partirent dans la barque vers un lieu désert [pour y être] à l'écart. 33 Et on les vit s'en aller, et plusieurs comprirent [où ils allaient], et ils y accoururent par terre de toutes les villes, et ils les devancèrent. 34 Et en sortant [de la barque] il vit une foule nombreuse, et il en eut pitié, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont point de berger, et il se mit à les instruire lon-

32) Le meilleur moyen de se dérober à la foule était de monter en barque. Comme on était, selon toute vraisemblance, à l'ouest du lac, probablement près de Capharnaüm qui paraît être dans Mc. le centre de l'activité de Jésus, on va donc à l'est. Mais si Capharnaüm est *Tell-Ḥum,* comme nous le croyons, la marche le long de la rive n'est pas beaucoup plus longue que la traversée par eau; en faisant à peine dix kilomètres, y compris un détour pour gagner le pont du Jourdain, on pouvait arriver aux prairies situées aux environs de Bethsaïde (Julias), où Lc. place la scène, peut-être dans la plaine *el-Baṭiḥah.*

33) εἶδον a un sujet indéterminé (*Schanz*); tout le monde les vit partir. Après quelques moments, on (πολλοί) comprit leur dessein à la direction que prenait la barque, et on s'empressa pour les rejoindre par terre (πεζῇ, *sc.* ὁδῷ veut dire aussi bien par terre qu'à pied). La masse de ceux qui couraient ainsi le long du lac fit boule de neige; on venait de partout, et même on arriva avant la barque, détail intéressant conservé par Mc. seul, parfaitement vraisemblable, surtout si le vent était contraire, mais assez étonnant de loin pour que D ait corrigé en συνῆλθον αὐτοῦ.

34) Jésus voit donc la foule déjà rassemblée, au moment où il débarque (ἐξελθών); sa compassion l'emporte, il ne songe plus à son projet de retraite et se met à enseigner. Mc. emploie toujours σπλαγχνίζεσθαι avec ἐπί et l'acc. (VIII, 2; IX, 22) de même que Mt. XV, 32; on le trouve aussi avec ἐπί et le dat. (Mt. XIV, 14; Lc. VII, 13) et une fois (Mt. IX, 36) avec περί, une fois (Mt. XVIII, 27) avec le gén. seul. Mc. indique donc de préférence le mouvement qui part des entrailles. Cette foule, si prompte à s'émouvoir, cherche un chef; la locution biblique (Num. XXVII, 17; I Reg. XXII, 17; II Chron. XVIII, 16; Ez. XXXIV, 5; Judith [grec] XI, 19) n'avait jamais été aussi bien appliquée. Le peuple avait été plus d'une fois comparé à un troupeau, et le Messie devait en être le pasteur: καὶ ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕνα καὶ ποιμαίνει αὐτούς, τὸν δοῦλόν μου Δαυείδ (Ez. XXXIV, 23). Jésus savait qu'il était ce pasteur (cf. Mc. XIV, 27). Le premier besoin de ces brebis, ce qu'elles cherchaient surtout, c'était d'être instruites; aussi Mc. ne parle pas de guérisons, comme font Lc. et Mt. qui se rencontrent ici. Le caractère aram. de ἤρξατο paraît ici dans *syrsin. : il commença* à les enseigner, et quand il *commença* à faire soir... πολλά, plutôt « longuement » ou même « avec chaleur » (cf. I, 45; V, 10. 38; VI, 20) que « beaucoup de choses »; cf. VIRG. *multa reluctans.*

guement. [35] Et l'heure étant déjà fort avancée, ses disciples s'étant approchés de lui disaient : « L'endroit est désert, et l'heure est déjà très avancée; [36] congédie-les, afin qu'ils aillent dans les hameaux et les bourgs des environs, et s'achètent de quoi manger. » [37] Or il répondit et leur dit : « Donnez-leur vous-mêmes à manger. » Et ils lui dirent : « Faudra-t-il que nous allions acheter pour deux cents deniers de pains et que nous leur donnions à manger? » [38] Or il leur dit : « Combien avez-vous de pains? Allez,

35) πολλῆς ὥρας (Polybe, V, viii, 3); ἐπὶ πολλὴν ὥραν (Jos. *Ant.* VIII, iv, 4); ἄχρι πολλῆς ὥρας (Dion. Hal., ii, 54) (*Schanz*); si c'est un latinisme, il n'est pas propre à Mc. L'heure est tardive par rapport au repas; Lc. a bien rendu : « le jour commençait à décliner »; il était donc environ deux ou trois heures de l'après-midi. L'intervention des disciples suppose que Jésus leur laissait prendre une certaine initiative dans les choses matérielles (cf. iv, 36); ils se croient un peu responsables de l'embarras où le Maître va se trouver.

36) Mc. ne parle que de la nourriture, parce que c'est ce qui presse le plus; une fois partis, ils s'arrangeront; une nuit en plein air au printemps sur les bords du lac n'a rien de bien effrayant, puis ils auront le temps de rentrer chez eux. L'addition de Lc. ἵνα... καταλύσωσιν est certes très rationnelle mais moins en situation. D'après Mc. chacun se procurera de quoi manger là où il trouvera, dans les métairies ou dans les bourgs; inutile d'aller jusqu'à la ville, puisqu'il ne s'agit en somme que de se fournir de pain. κύκλῳ pouvait très bien motiver la traduction *in proximas villas* (*latt. Vg.*), dont εγγιστα (D 604) pourrait bien être une retraduction.

37) La réponse de Jésus était, il faut l'avouer, bien étonnante. Cette tranquillité dans l'impossible agace les disciples qui trouvent le Maître vraiment peu pratique. Le texte que nous préférons, à cause de l'accord de ℵBD, est le moins difficile; δώσωμεν est un subj. délibératif comme ἀγοράσωμεν. Si on lit δώσομεν (*Nestle, H. W.*), le futur ind. marque une action dépendante de la première; c'est une tournure que Blass regarde comme un hébraïsme (*Blass*, 217; cf. Act. xxi, 24 etc. mais après ἵνα). Mc. fait allusion au *denarius* romain, parce que c'était sans doute la monnaie d'argent courante en Palestien (Madden, *Coins of the Jews*, 296), les princes hérodiens n'ayant jamais eu le droit de battre que de la monnaie de cuivre. Le poids et la valeur du denier ont varié beaucoup (Pauly-Wissova, v° *denarius*); au temps de Néron, il pesait 3,41 gr., auparavant probablement un peu moins. Il équivalait à la drachme attique et au demi-sicle hébreu, moins d'un franc de notre monnaie. Mais 200 deniers représentaient alors beaucoup plus que deux cents francs aujourd'hui. Le denier était le gage d'un journalier (Mt. xx, 2 ss.), qui est payé aujourd'hui le double en Palestine. Si le prix du pain était alors dans la même proportion qu'aujourd'hui, on trouve que les deux cents deniers devaient en effet fournir pour un repas à environ 4.500 personnes. Les disciples n'avaient évidemment pas cette somme à leur disposition.

38) Jésus veut que les disciples donnent ce qu'ils ont : la charité prélude au

voyez. » Et s'en étant informés, ils dirent : « Cinq, et deux poissons. » 39 Et il leur ordonna de les faire tous asseoir par groupes de convives sur l'herbe verte. 40 Et ils se couchèrent par carrés de cent et de cinquante. 41 Alors il prit les cinq pains et les deux

miracle et lui sert de point de départ : *Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes* (Aug. in Jo. 24). Saint Thomas (IIIa pars, qu. XLIV, a. 4, ad 4) note que ce ne fut pas une création *sed per additionem extraneae materiae in panes conversae.* Les disciples, interrogés seulement sur les pains, étalent naïvement toutes leurs réserves.

39) La leçon ἀνακλῖναι est préférée, parce que ἀνακλιθῆναι a dû être introduit d'après Mt.; ce sont les disciples qui reçoivent l'ordre de faire coucher tout le monde συμπόσια συμπόσια, tournure assurément hébraïque, cf. Ex. VIII, 14 : καὶ συνήγαγον αὐτοὺς θιμωνιὰς θιμωνιάς, mais qui était admise en grec : μυρία μυρία πεμπαστάν (Esch. *Perses*, 981; cf. *Moulton,* 97). συμπόσιον signifie un banquet, une salle de banquet, mais aussi les convives (Plut. *Mor.* 157 d, 704 d); ici les groupes de convives. — ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ « vert » en parlant du gazon pourrait être en Occident une épithète sans portée; en Palestine où le gazon est complètement desséché dès la fin de mai, cela marque une saison, le printemps, ce qui s'accorde avec la proximité de la Pâque (Jo. VI, 4).

40) πρασιαὶ πρασιαί. La construction comme au v. précédent, mais au nom., sujet de ἀνέπεσαν. C'est ce que nous nommons « les planches » de légumes, en forme de rectangles très longs. Détail pittoresque qui ne fait pas double emploi avec les groupes des convives; il en indique la forme à l'œil. C'est ainsi qu'à Iabné les savants étaient rangés שורות שורות comme dans une vigne (*j. Ber.* IV, 7d ob.). Mc. ajoute encore : par cent et par cinquante, tandis que Lc. dit seulement par cinquante (Mt. omet), ce qui est plus régulier, mais moins naturel. Plutôt que de compter les gens un à un, on dut tenir compte de leurs groupements naturels, les uns plus considérables, d'environ cent personnes, les autres qui n'allaient guère qu'à cinquante. Schanz suggère que les rectangles étaient construits avec cent personnes sur les côtés longs et cinquante sur les petits côtés; ce serait bien mathématique! Cette distribution en groupes facilitait le service et permettait de compter par à peu près le nombre total des présents. Rien n'indique qu'on se soit groupé autour de ceux qui avaient des provisions (*Loisy,* contre *Holtz.*).

41) Jésus prend les pains, les bénit, les brise et les donne, comme à la Cène (XIV, 22). De plus, ici, il élève les yeux au ciel, dans l'attitude de la prière (VII, 34; Jo. XI, 41), ce que l'Église a inséré dans le Canon avant la consécration : *et elevatis oculis in coelum.* Il y a donc un rapport assez étroit entre les deux scènes. Mais il ne faut pas oublier que la bénédiction au moment de manger le pain était courante chez les Juifs (cf. sur XIV, 22). κατέκλασεν à l'aor. et ἐδίδου à l'imparf., peut-être parce que Jésus rompit les pains sans discontinuer, tandis que les disciples venaient de temps en temps remplir leurs corbeilles. Les deux poissons furent distribués de la même manière, mais ce n'était qu'un accessoire.

poissons, et, levant les yeux vers le ciel, il dit la bénédiction et rompit les pains qu'il donnait à ses disciples pour qu'ils les leur présentassent; et il partagea aussi les deux poissons entre tous.
42 Et ils mangèrent tous et furent rassasiés; 43 et on emporta des morceaux plein douze corbeilles, et de ce qui restait des poissons.
44 Et ceux qui avaient mangé les pains étaient cinq mille hommes.

43) πληρώματα, au plur. seulement ici et VIII, 20 dans le N. T., dans le sens de contenu (EUR. *Ion*, 1051), en apposition avec κλάσματα. Le κόφινος est aujourd'hui connu sous le nom de couffin; on l'emploie dans les terrassements à transporter la terre au lieu de brouettes; on en a toujours sous la main, et la consommation en a toujours été si grande que les pères du désert gagnaient leur vie à en fabriquer. Le respect qu'on a en Orient pour le pain ne permettait pas de laisser perdre les débris; on ramasse aussi le poisson, ce qui est moins indiqué; Mc. veut marquer qu'il en reste. Le nombre des paniers de reste est égal à celui des Apôtres, ce qui est assez naturel, puisque ce sont eux probablement qui les ont fournis, les ayant apportés dans la barque.

44) Le nombre de cinq mille est naturellement approximatif, comme Lc. et Mt. ont tenu à le noter.

* * *

Tous les exégètes anciens ont vu dans le récit de la multiplication des pains l'histoire d'un miracle. Ceux qui se refusent absolument à admettre les miracles les mieux établis ont cherché quel fait naturel se cachait sous cette apparence, ou comment on en était arrivé à écrire de bonne foi un pareil récit. Les exégètes naturalistes supposaient que Jésus ayant donné le bon exemple de partager les provisions des siens, d'autres l'avaient imité, de façon que tout le monde avait eu de quoi manger. D'autres ont pensé que le mythe s'était formé sur le type de la manne ou du miracle d'Élie chez la veuve de Sarepta (I Reg. XVII, 8-16) ou plutôt du miracle d'Élisée (II Reg. IV, 42-44); ce dernier cas est le plus ressemblant; Élisée nourrit cent personnes avec vingt pains d'orge, et il y en a de reste. Wellhausen trouve le fait très réel; la seule difficulté est dans les chiffres qui ont été grossis; il reste un charmant épisode de repas au bord du lac. Holtzmann, comprenant l'insuffisance de chacune de ces solutions, a essayé de les grouper : souvenir d'une réunion dans le goût de Neh. VIII, 8-12; colorée dans le sens du miracle par les réminiscences de l'A. T., et symbolisée par une comparaison entre le pain et la parole de Dieu ou l'Eucharistie. C'est à ce dernier système que se rattache Loisy, mais en répudiant plus nettement toute explication naturaliste, ce qui l'oblige à mettre en doute la réalité du fait. Dès lors il ne demeure plus rien que la tradition et les évangélistes aient pu transfor-

mer en miracle ; aussi Loisy ne voit pas ce miracle dans le texte lui-même : « A lire le premier narrateur (sans doute saint Marc), on se douterait à peine qu'il s'agit d'un miracle, le récit flottant, pour ainsi dire, et très consciemment, entre le symbole et la réalité » (I, 938). Les preuves sont difficiles à saisir : « Chez les Synoptiques, le miracle vient comme une sorte de répétition allégorique de ce qui le précède... Jésus a deux fois pitié de la foule : dans Marc, il a pitié de l'abandon où il la trouve, brebis sans berger, peuple sans guide ; il l'instruit pour la nourrir spirituellement ; le soir venu, il a de nouveau pitié parce que l'auditoire a faim, et le miracle semble faire pour le corps ce que le discours a fait pour l'esprit... on est parti de la parole, et l'on arrive à l'idée de la communauté chrétienne, vivant sans doute de la parole, mais aussi de son union avec le Sauveur et en lui » (I, 936 s.). Et encore : « Or, si le texte présente évidemment le fait comme possible, il ne le présente pas nettement comme réel. Les évangélistes eux-mêmes y perçoivent une signification symbolique » (I, 936). Que les évangélistes, que Mc. en particulier ait compris que cette multiplication des pains était un symbole de l'Eucharistie, cela est tout à fait probable, mais peut-on en conclure qu'il n'a pas présenté le fait comme réel ? Quelle différence y a-t-il entre ce récit et les autres ? N'est-il pas raconté avec le même sentiment des réalités concrètes, les mêmes détails, qui décèlent la tradition du témoin oculaire si l'on ne prend pas le parti de dire que Mc. les a imaginés ? Peut-être ne se tromperait-on pas en disant que l'accord de Mc. avec Jo. a fait tort au premier dans l'esprit de Loisy. Traitant l'épisode dans Jo. comme un pur symbole, il est obligé d'en dire autant de Mc. Si Jo. a écrit cette fois une page d'histoire, il faudra concéder qu'il en a écrit d'autres. Mieux vaut prêter à Mc. pour cette fois une intention symbolique, et dire qu'il flotte, « très consciemment, entre le symbole et la réalité ». Mais c'est ce qu'on n'admettra pas facilement d'un auteur uniquement soucieux des faits concrets. Il n'est pas exact de dire que le miracle est la répétition allégorique de la prédication, et la preuve alléguée, la double pitié de Jésus pour la foule, n'est pas indiquée dans le texte. Le miracle est plutôt la conséquence de la prédication ; Jésus pourrait ne pas le faire, et s'il le fait par compassion, pas un mot n'indique que la nourriture matérielle soit le symbole de l'enseignement.

Il faut donc prendre le récit de Mc. tel qu'il est, pour un récit de miracle. Assurément il est très difficile de se le représenter. Le pain s'est-il multiplié dans les corbeilles au moment où Jésus le rompait, ou quand les disciples le portaient au peuple ? On ne saurait le dire, et il y a là un mystère, moins grand cependant que s'il s'était agi d'une création. Les anciens ont pensé que Jésus avait surtout voulu montrer son pouvoir ; on peut croire que sa première intention a été de témoigner sa bonté à un peuple si avide de l'entendre ; quoi qu'il en soit, c'est un miracle que

45 Et aussitôt il contraignit ses disciples à monter dans la barque et à prendre les devants de l'autre côté vers Bethsaïda, pendant

les évangélistes racontent avec leur garantie ordinaire d'information sûre et de véracité. Aucune solution n'explique comment la tradition en serait venue là. L'hypothèse de Wellhausen, que la tradition a changé les chiffres, paraît très simple, mais est la plus invraisemblable de toutes ; qui s'avisera de transformer un repas dans les conditions de tous les jours en un miracle de cette envergure? « L'idée d'un récit fictif, simplement imité de l'Ancien Testament, n'est pas plus satisfaisante que l'interprétation naturaliste » (*Loisy,* I, 936).

45-52. Jésus sur la mer (Mt. xiv, 22-23; Jo. vi, 16-21).

Mt. contient en plus l'épisode de Pierre marchant sur les eaux pour rejoindre Jésus.

45) Swete a seul remarqué combien l'ordre de Jésus dut paraître étonnant aux disciples. Il les a amenés dans la solitude pour s'y reposer, et maintenant il leur fait reprendre la mer sans les accompagner. On dirait que son plan a échoué. Le même chapitre nous montre un autre dessein de Jésus contrarié par le vent. Et cependant il se révèle, surtout dans ces deux circonstances, maître de la nature. Il a donc voulu enseigner à ses disciples une confiance aveugle. Son pouvoir et sa sagesse ne sont pas employés à aplanir tous les obstacles et ses prévisions n'empêchent pas le cours normal des choses; mais on peut se confier en lui, qui pourrait, s'il le voulait, disposer les choses autrement. Il faut raisonner avec lui comme avec la Providence divine, dont les voies nous confondent et qui atteint cependant son but avec force et douceur.

D'ailleurs la raison pour laquelle Jésus presse ses disciples de s'embarquer avec une fermeté si décidée, s'explique par saint Jean (vi, 14. 15). Le miracle de la multiplication des pains, opéré publiquement dans un lieu désert, parut à la foule un de ces prodiges éclatants qu'on attendait du Messie et que promettaient les aventuriers (cf. *Le Messianisme*... 21 s.); on voulait donc proclamer Jésus roi. Les disciples auraient pu se laisser entraîner à ce vertige. Eux partis, il sera plus facile à Jésus, demeuré seul, de renvoyer ce peuple. Origène : μὴ παρέχων μηδὲ τούτοις ἀφορμὴν φιλοῦσιν αὐτὸν καὶ βουληθεῖσιν ἂν μετὰ τῶν θελόντων ποιῆσαι αὐτὸν βασιλέα (in Jo., *P. G.* t. XVIII, 23).

Εἰς τὸ πέραν, s'il était seul, signifierait « vers la rive occidentale »; mais Mc. le détermine en ajoutant πρὸς Βηθσαϊδάν. Or Bethsaïde était dans les États de Philippe le tétrarque, par conséquent à l'est du Jourdain; Josèphe la désigne souvent sous le nom de Julias, parce que Philippe avait transformé le bourg de Bethsaïde en une ville qui portait le nom de Julia, fille d'Auguste (*Ant.* XVIII, ii, 1 [28]).

Cette ville, à la fois près du lac et du Jourdain (Jos. *Vita*, 72), occupait probablement l'emplacement de *et-Tell*. Le rendez-vous était à la rive du lac où l'on débarquait pour s'y rendre. Il s'agissait de passer par eau d'une

que lui-même congédierait la foule. 46 Et après qu'il eut pris congé d'eux, il s'en alla vers la montagne pour prier. 47 Et le commencement de la nuit venu, la barque était au milieu de la mer, et lui seul. 48 Et les ayant vus se fatiguer à ramer, car le vent leur était

des échelles à l'autre, εἰς τὸ πέραν; Jésus devait s'y rendre par terre. Ce projet fut contrarié, comme on le verra. Mt. et Jo., qui n'ont pas voulu souligner ce contretemps, indiquent dès le début ce qui se trouva être le terme du voyage, mais n'en était pas d'abord le but, la rive occidentale.

Ἕως... ἀπολύει, l'indicatif est régulier; cf. ἕως ἔρχομαι (Jo. xxi, 22; I Tim. iv, 13) (*Blass,* 223); cependant un grand nombre de mss. ont corrigé en ἀπολύσῃ.

46) Ἀποτάσσεσθαι dans le sens de « congédier », *Ant.* XI, viii, 6 (345), de « dire adieu », Lc. ix, 61; Act. xviii, 18. 21; II Cor. ii, 13; cf. BU. 884, ii, 12 (IIe ou IIIe s. ap. J.-C.). ἵνα σοι ἀποτάξομαι, « afin que je puisse te dire adieu ». Il n'était pas nécessaire que Jésus mît toute cette foule sur sa route; le moyen le plus simple et le plus rapide de les faire partir était de s'éloigner après leur avoir dit quelques bonnes paroles, αὐτοῖς, à la foule, non aux disciples qui sont déjà partis. Si Jésus s'était embarqué avec eux, la foule l'aurait rejoint sur la rive, même de l'autre côté du lac (cf. v. 54 s.); le meilleur moyen de la calmer, c'est de gagner seul la montagne; d'ailleurs Jésus cherche la solitude pour prier : χρήσιμον γὰρ ταῖς προσευχαῖς καὶ τὸ ὄρος καὶ ἡ νὺξ καὶ ἡ μόνωσις (*Euth.*).

47) Ce verset serait inutile, si Mc. n'avait voulu marquer un contretemps. Nous savions bien que les disciples étaient sur l'eau et Jésus à terre. Ce qui est nouveau, c'est que le bateau est au milieu du lac; Jésus, ne pouvant plus rejoindre ses disciples par terre, se trouve donc seul, et séparé d'eux par un obstacle infranchissable de sa nature. La situation est posée, et sera expliquée en partie au v. suivant : c'est que le vent était contraire.

Ὀψίας γενομένης indique qu'il faisait nuit (cf. Jo. vi, 17); Mt. a déjà employé ce terme avant la multiplication (xiv, 15), il le répète ici, d'après Loisy par inadvertance, mais peut-être parce que ὀψία pouvait aussi signifier la nuit : καθ' ἑκάστης ἡμέρας καὶ ὀψίας (OP. 528, IIe s. ap. J.-C.); Mc. a en vue probablement les premières heures de la nuit; cf. xiii, 35.

Ἐν μέσῳ indique qu'on est à peu près au milieu du lac, et non pas seulement en pleine eau; Mt. σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς, distance évaluée par Jo. vi, 19, à 25 ou 30 stades au moment où les disciples virent Jésus.

48) De la montagne, Jésus pouvait suivre les mouvements de la barque, surtout s'il faisait clair de lune. Les disciples se fatiguaient à ramer (βασανιζομένους au moyen, *Schanz*), parce que le vent était contraire. Le vent soufflait donc du nord, ou même du nord-ouest. Quand Jésus a terminé sa prière, on était à la quatrième veille, selon le comput romain, c'est-à-dire environ trois heures du matin : *quarta vero vigilia noctis, finis est noctis; una enim vigilia tribus horis constat* (Aug. *Sermo* 75, vi, 7).

Il faut supposer que les disciples ne luttaient pas très vigoureusement et

contraire, vers la quatrième veille de la nuit il vint vers eux, en marchant sur la mer, et il allait passer à côté d'eux.

49 Or, l'ayant vu marcher sur la mer, ils crurent que c'était un fantôme, et s'écrièrent; 50 car tous l'avaient vu et avaient été troublés. Or lui leur parla aussitôt et leur dit : « Courage, c'est moi, n'ayez pas peur. » 51 Et il monta auprès d'eux dans la barque, et le

cherchaient seulement à se maintenir en attendant la chute du vent; il n'est point question d'une tempête. — Jésus marche sur les eaux, comme Dieu d'après Job IX, 8 : ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος, περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης. On disait aussi que Dieu parcourait les profondeurs de l'abîme (Job XXXVIII, 16) ou de la Sagesse (Eccli. XXIV, 5). Il n'y a pas là de miracle « fait pour l'ostentation » (*Loisy*, I, 942); Jésus vient en marchant sur les eaux parce qu'il doit rejoindre ses disciples, non pour leur montrer ce qu'il sait faire; leur effort s'est assez prolongé, et ils ont témoigné de leur constance et de leur fidélité en s'obstinant, malgré le vent, à ne pas abandonner le but marqué par le Maître. Néanmoins Jésus voulut aussi montrer à ses disciples qu'ils le connaissaient assez peu pour ne pas le reconnaître dans l'exercice d'un pouvoir surnaturel. Il passa à côté d'eux; — ἤθελεν est un peu comme μέλλω, presque un auxiliaire; il agit comme s'il voulait suivre son chemin sur la mer; παρελθεῖν ne signifie pas ici « approcher », ce qui ferait double emploi avec ἔρχεται et serait mal en situation, ni devancer ou aller plus vite, mais « passer à côté sans s'occuper d'eux »; cf. Lc. XI, 42; XV, 29; Act. XVI, 8, où d'ailleurs on ne trouve pas l'accus. de la personne. Jésus réserve sa conduite extérieure et éprouve les siens, tout à fait comme Lc. XXIV, 28; cf. Mc. VII, 27. Il n'y pas là de jeu puéril (contre *Loisy*, I, 942).

49) Les disciples ne peuvent croire que ce soit Jésus qui marche sur les eaux, et s'imaginent voir un fantôme, idée très naturelle chez des gens du peuple; les apparitions sont ordinairement un signe de malheur (cf. Sap. XVII, 4. 14, et les apparitions en songe dans Josèphe, *Ant.* XIII, XII, 1; XVII, XIII, 3-5), aussi les disciples crient parce qu'ils ont peur.

50) Ce n'était pas l'illusion d'un seul; tous l'avaient vu, et par conséquent auraient dû le reconnaître; les sens disaient : c'est Jésus; la raison disait qu'il ne pouvait marcher sur la mer; d'où le trouble. Jésus les rassure (le N. T. comme la langue hellénistique hésite entre θαρρεῖν, attique, qui a prévalu en grec moderne, et θαρσεῖν, ionique, toujours employé à l'impér. dans le N. T. comme une forme stéréotypée). Ce n'est pas le vent qui leur faisait peur, mais l'apparition d'un spectre.

Mt. place ici l'épisode de Pierre marchant sur les eaux, qu'il tenait d'une source autre que Mc. Il serait très difficile d'expliquer pourquoi Mc. l'aurait omise, s'il avait eu Mt. sous les yeux; mais s'il s'est contenté de suivre la catéchèse de Pierre, il est possible qu'il n'y ait pas trouvé cet épisode; comme ordinairement, il ne met pas en relief l'importance de Pierre que l'apôtre laissait humblement dans l'ombre.

51) Quand Jésus monte dans la barque, le vent cesse. On dirait bien

vent s'abattit. Et ils étaient tous stupéfaits en eux-mêmes, [52] car ils ne s'étaient pas rendu compte à propos des pains, ou plutôt leur cœur était insensibilisé.

que sa présence amène un nouveau miracle. Il est très ordinaire que le vent du nord tombe le matin durant l'été, mais nous sommes au printemps. L'impression des disciples est maintenant une stupeur que, d'après Mc., ils gardent pour eux.

52) La stupeur est expliquée parce qu'ils n'avaient pas compris ce qu'il fallait conclure des pains. Ce n'était pas que le prodige leur eût échappé, mais ils n'avaient pas tiré les conséquences qu'il fallait relativement à la personne de leur Maître. Ils allaient de miracle en miracle, mais eux-mêmes faisaient des guérisons et ne cessaient pas pour cela d'être hommes; leur cœur, c'est-à-dire leur esprit, n'était pas encore ouvert sur ce qu'était Jésus. Mc. nous montre ici à quel point les disciples avaient besoin d'être instruits par des faits positifs et convaincants. Un miracle aussi extraordinaire que la multiplication des pains ne suffit pas à leur monter la tête; il n'y a rien chez eux qui sente l'entraînement ou l'enthousiasme de l'imagination. Leur disposition touchait plutôt à l'insensibilité morale; sur πεπωρωμένη cf. III, 5.

*
* *

Holtzmann voit avec raison dans l'épisode de Jésus sur la mer le récit d'un fait miraculeux. Mais il le regarde comme imaginé d'après les analogies de l'A. T. Les textes cités se répartissent en deux groupes : ceux qui disent de Dieu qu'il marche sur la mer comme sur un plancher (Job IX, 8) ou de la Sagesse qu'elle circule dans la profondeur des abîmes (Eccli. XXIV, 5; cf. Job XXXVIII, 16); ceux qui font allusion à un passage à pied sec, soit entre les eaux de la mer Rouge (Ex. XIV, 15-31; cf. Ps. LXXVII, 20 et Is. XLIII, 2. 16), soit entre les eaux séparées du Jourdain au temps de Josué (Jos. III, 7-17) ou d'Élie et d'Élisée (II Reg. II, 8. 14). Des derniers textes surtout on pouvait conclure que le Messie, lui aussi, traverserait miraculeusement le Jourdain en fendant ses eaux, et c'est bien ce qu'avait promis de faire Theudas : προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον [ἕχειν] ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν (*Ant.* XX, v, 1 [97-99]). Si donc le miracle avait été imaginé à l'instar de l'A. T., c'est ainsi qu'on l'aurait conçu. Que si l'on était allé jusqu'à attribuer au Messie, non plus de fendre les flots, mais de marcher sur les flots, c'est donc qu'on le transposait dans la sphère divine, en lui attribuant ce que l'A. T. avait réservé à Dieu, et cela est à retenir du moins comme témoignage de la tradition primitive. Avec cette intention apologétique, l'auteur n'eût pas manqué de faire ressortir les conséquences de l'invention. C'est bien ce qu'a fait Mt. en faisant dire à ceux qui étaient dans la barque : « Tu es vraiment fils de Dieu » (Mt. XIV,

33). Mais on remarquera, *ad hominem* contre M. Holtzmann, que Mt. n'est pas primitif par rapport à Mc. Il tire donc la conséquence du récit traditionnel, qui, à l'origine, se présentait simplement comme le récit d'un fait qui avait beaucoup étonné les disciples. Ils l'ont si peu inventé à l'instar de l'A. T. qu'ils n'y comprennent rien.

Le système de Loisy est un peu plus subtil. On peut dire de ce récit qu'il est « purement symbolique » (I, 939) : « il s'agit d'un départ et d'un retour du Christ, sous lesquels on peut entrevoir le grand départ de la mort, et le grand retour dans la gloire » (I, 941). « Les disciples, après la passion et avant qu'ils eussent foi à la résurrection, étaient dans la situation de la barque immobilisée au milieu des flots; mais Jésus est venu à eux, et c'était bien lui, quoiqu'ils eussent cru d'abord être dupes de leur imagination ou voir un fantôme. Ainsi en est-il pour le grand avènement » etc. (I, 945). On voit que, d'après Loisy, notre récit est en réalité un fragment de la tradition sur les apparitions du Ressuscité, transposé dans la vie de Jésus. Il le dit encore plus nettement de l'épisode de Pierre marchant sur les eaux : « le trait principal de la description, Pierre allant de la barque à Jésus, est pris du récit de la pêche miraculeuse dans le quatrième évangile... Il est très remarquable que ce débris de la tradition galiléenne touchant les apparitions du Christ ressuscité soit venu échouer en cet endroit de Matthieu »... (I, 943 s.). C'est plus que remarquable, c'est tout à fait invraisemblable. Comment concilier ce fait avec les théories des critiques et de l'auteur sur la composition des évangiles? Comment un fait, assez naturel dans Jean, où Pierre se jette à la nage (Jo. xxi, 7), est-il plus miraculeux dans Mt.? Et surtout, comment les traditions relatives au Christ ressuscité sont-elles beaucoup plus naturelles que celles qui se réfèrent à son existence avant la mort? Si l'on avait inventé tout ce groupe de traditions, on aurait dû nécessairement attribuer les plus extraordinaires au Christ ressuscité, à l'instar de ce qu'on opinait sur Jean-Baptiste (vi, 14; Mt. xiv, 2). Enfin un pareil symbole n'a pu être l'œuvre que d'un allégoriste de haute envergure ; les traditions populaires ne se forment pas de la sorte. Et en effet ce récit se trouve dans Jean. Ne serait-ce pas pour cela que M. Loisy le déclare purement symbolique? Mais comment expliquer ces purs symboles avant Jean? Posé le dilemme : ou Mc. symboliste au même degré que Jean, ou Jean recueillant des faits traditionnels comme Mc., on n'hésitera pas à choisir ce qu'a toujours tenu la tradition exégétique. Notre épisode n'est donc ni un symbole, ni surtout un symbole transposé des apparitions après la résurrection. C'est un élément miraculeux de la tradition apostolique, dont il faut dire, comme des autres, qu'il est l'écho d'un fait miraculeux. Si on le rejette de parti pris, qu'on reconnaisse du moins qu'on n'a pas expliqué sa présence dans cette tradition.

53 Et ayant fait la traversée, ils vinrent à terre à Gennésareth et abordèrent. 54 Et quand ils furent sortis de la barque, aussitôt

53-56. Jésus a Gennésareth et aux environs (Mt. xiv, 34. 36).

ἐπὶ τὴν γῆν avec ἦλθον; cf. Act. xxvii, 44. On aboutit à Gennésareth, que tous les commentateurs regardent comme une plaine. Nous croyons qu'il s'agit d'une ville ou d'un village. Le lac se nommait Γεννησάρ; cf. I Macc. xi, 67 : τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησάρ. Josèphe dit que le Jourdain traverse le Gennésar par le milieu (*Bell.* III, x, 7). Il est probable que ce nom lui venait de la plaine décrite par Josèphe : παρατείνει δὲ τὴν Γεννησὰρ ὁμώνυμος χώρα θαυμαστὴ φύσιν τε καὶ κάλλος (*loc. laud.* 8); aussi disait-on Γεννήσαρα ὕδατα (*Ant.* XIII, v, 7) ou λίμνη Γεννησαρῖτις (*Ant.* XVIII, ii, 1). C'était aussi la prononciation du Targum d'Onqelos (גְּנֵיסַר, Num. xxxiv, 11) et du Talmud. Les verss. syriaques ont la même leçon sur les trois passages évangéliques (Mt. xiv, 34; Mc. vi, 53; Lc. v, 1), avec plusieurs *latt.* (et même *Vg.* sur Mt.), et le *codex Bezae* sur Mt. et Mc. Dans l'*Onomasticon* πρὸς τῇ Γεννησαρίτιδι λίμνῃ (58, 12) est traduit *prope stagnum Genesareth* (mais A *Genesar*) et παρὰ τὴν Γεννησαρῖτιν λίμνην (120, 2) *juxta stagnum Gennesar.* Aussi Wellh. déclare que la forme Gennesar est primitive (*Isr. und jüd. Gesch.*, 2e éd., 225, n. 1, avec l'étym. *gen* « jardin » et *nesar* « Galilée », cf. Mt. xxvi, 69 et xxvi, 71). Mais si les évangélistes ont écrit Gennésar, il n'y a plus de règles de critique textuelle, tant la leçon Gennésareth est la mieux appuyée. D'autre part on comprend très bien que la leçon Gennésar, très connue, a été insérée dans l'Évangile pour corriger Gennésareth. Il faut donc lire Gennésareth, mais il faut l'expliquer. Est-ce un nom récent de la plaine? mais comment n'était-il pas connu de Josèphe? Est-ce une formation fantaisiste d'après Γεννησαρῖτις? mais comment Mc. aurait-il opéré sur l'adjectif grec? Il est bien plus simple de supposer que la plaine avait donné son nom à un village, avec un suffixe fém. ou nom d'unité. Dans le Talmud de Jér. Genesar est le nom d'une ville; on lit même (*j. Meg.* i, 70a) : y avait-il donc deux (villes de) Genezaroth? מעתה ב׳ גינוסריות הוו, où le pluriel semble indiquer un sing. fém. en *ith* ou *eth*, qui répondrait à la leçon Γεννησαρεθ.

L'étym. reçue dans l'antiquité et très vraisemblable est *gan-hasar*, « le jardin du prince », Hier. : *Gennesar, hortus principum* (*Lib. interpr. heb. nom.* lxi, 21). Si Gennésareth était un village, on comprend très bien qu'il soit indiqué sans autre qualificatif comme le terme de la navigation. Le but était Bethsaïda (vi, 45), mais Mc. a noté que le vent était contraire. Il juge inutile de dire qu'on avait changé de direction, ne s'inquiétant pas beaucoup de précisions géographiques. προσωρμίσθησαν, le mot est un *hapax* dans le grec de la Bible; il est employé au passif (au lieu du moyen) dans Arrien, *An.* VI, iv, 20; Ael., *V. h.* viii, 2; Dion Cas., xli, 48 (*Schanz*).

54) La coupure à la fin de ce verset ne s'explique que d'après la *Vg.*, qui a ajouté *et* en construisant la phrase autrement que le grec. — Mc. n'a pas dit que Jésus fût déjà venu en cet endroit, mais il était assez voisin de Capharnaüm pour qu'on ait pu l'y connaître. Ces gens entendent profiter de la bonne occasion.

des gens qui l'avaient reconnu [55] parcoururent toute cette région, et se mirent à apporter sur des grabats ceux qui étaient malades où ils apprenaient qu'il était. [56] Et partout où il arrivait, villages, villes ou hameaux, on plaçait les malades sur les places, et on le priait de les laisser toucher ne fût-ce que la frange de son vêtement. Et tous ceux qui le touchaient étaient guéris.

55) Mc. exprime par une sorte de parallélisme, περιτρέχειν (*hapax* dans le N. T.) et περιφέρειν, le mouvement qui part de Jésus et lui ramène les malades. Il est sous-entendu que Jésus continuait sa marche; c'était un centre en mouvement; sa présence actuelle en un endroit est marquée fortement par le présent ἔστιν.

56) ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο (la leçon εαν ℵXΓΔ est un indice du progrès de ce mot en remplacement de ἄν); l'ind. au lieu de l'optatif, à l'instar des phrases principales de la langue classique pour indiquer une répétition indéterminée (*Blass,* 212). Il n'y avait pas d'*agoras* dans les hameaux, si l'on entend par là une place publique, mais le sens est « endroit découvert, cour ». Dans D εν ταις πλατειαις se rapproche du latin *in plateis!* On demandait à toucher au moins la houppe de son vêtement, le κράσπεδον que Lc. et Mt. avaient mentionné à propos de l'hémorroïsse, et qu'ils avaient peut-être emprunté au passage présent; peut-être était-ce le miracle opéré sur cette femme (v, 27-34) qui avait donné le branle (*Victor*); ceux-ci demandent la permission, et sans doute l'obtiennent; il faut que Jésus consente à se laisser toucher, puisque les malades sont sur des grabats ou des civières. « Toutes les fois qu'ils le touchaient », ἥψαντο, à l'aor. pour indiquer l'action transitoire, « ils étaient guéris », à l'impf., les uns après les autres. Sur la construction ὅσοι ἄν avec l'ind., cf. le début du verset.

Tout ce passage où Loisy consent à voir « un souvenir historique » (I, 939), demeure dans une certaine pénombre. Il s'agit d'un temps et d'un itinéraire assez long; il ne pouvait y avoir tant de villages et de villes dans la seule plaine de Gennésar, et le mot χώραν peut s'entendre d'une région plus étendue. Peut-être Mc. a-t-il décrit ici en raccourci ce qui se passa sur le chemin des rives du lac à Tyr (vii, 24), probablement parce que le début du mouvement eut lieu au moment où Jésus débarqua avec ses disciples. Loisy dit très bien : « On voit encore assez clairement, dans le second Évangile, que le Sauveur n'était pas venu à Gennésar pour y prêcher, qu'il avait cru pouvoir n'être pas reconnu, que l'affluence de la foule ne le décide pas à s'arrêter, qu'il poursuit son voyage, comme s'il voulait atteindre enfin un endroit où lui-même et ses disciples seront en paix et en sûreté... On peut soupçonner qu'il craignait d'attirer sur lui l'attention d'Hérode, en excitant l'enthousiasme du peuple dans cette région voisine de Tibériade » (I, 947 s.).

CHAPITRE VII

[1] Et les Pharisiens, et quelques scribes venus de Jérusalem se réunissent auprès de lui, [2] et voyant quelques-uns de ses disciples manger leurs pains avec des mains impures, c'est-à-dire non lavées,

VII, 1-13. CONTROVERSE SUR LA TRADITION RABBINIQUE (Mt. XV, 1-9).

1) Les Pharisiens n'ont plus paru depuis III, 6; peut-être ceux qui avaient engagé la lutte avec Jésus sont-ils allés rendre compte à Jérusalem; Mc. distingue « les » Pharisiens, c'est-à-dire ceux du pays, les Pharisiens de Galilée, et « quelques » docteurs venus de Jérusalem (cf. III, 22); *syrsin.* n'a pas tenu compte de cette nuance, aussi un peu effacée dans *Vg.* On peut supposer la scène à Capharnaüm. Mc. a esquissé (VI, 53-56) le début d'un voyage dont le terme est peut-être Tyr; en passant, Jésus a pu toucher Capharnaüm et même y faire un séjour.

2) ἰδόντες τινάς... ὅτι... ἐσθίουσιν, mélange de deux constructions, la première supposant un participe à l'accus. ἐσθίοντας, la seconde supposant ἰδ. ὅτι ἐσθίουσίν τινες (*Swete*). τινάς ne prouve pas par *a contrario* que quelques-uns observaient la coutume rabbinique, car les Pharisiens tirent une conclusion qui s'applique à tous les disciples de Jésus et à Jésus lui-même. L'emploi de « commun » dans le sens d'impur est caractéristique du judaïsme. Les religions sémitiques distinguaient le sacré et le commun ou profane (*Études sur les rel. sém.*, 2e éd., 141-157), et le pur et l'impur (hébr. טמא), mais le profane ou commun n'était pas synonyme d'impur. Les LXX rendent טמא par ἀκάθαρτος, jamais par κοινός. Cependant tout ce qui est profane est par occasion impur s'il se présente dans une occasion où la sainteté est requise. Les Juifs, sous l'influence des premiers Pharisiens, se rangèrent dans un tel ordre de sainteté que ce qui était commun devenait pour eux synonyme d'impur, d'où par réciproque on nommait commun ce qui était réellement impur : I Mac. I, 47 : θύειν ὕεια καὶ κτήνη κοινά; I Mac. I, 62 : τοῦ μὴ φαγεῖν κοινά (cf. IV Mac. VII, 6); dans le N. T. κοινόν est employé dans ce sens, Rom. XIV, 14 (*bis*); Apoc. XXI, 27, et à côté de ἀκάθαρτον, donc avec une nuance, Act. X, 14. 28; XI, 8. Des mains non lavées sont des mains impures, tant il était facile de contracter l'impureté; cependant Mc. a cru devoir l'expliquer à ses lecteurs. Mt. a évité cette expression trop purement judaïque. — ἐσθίειν τοὺς ἄρτους dans le sens de faire un repas; cf. Lc. XIV, 1; Gen. XXXVII, 25; Ex. II, 20; II Regn. IX, 7; dans tous ces cas l'article manque : φαγεῖν ἄρτον. Ici Mc. vise les pains qu'on servait; peut-être Jésus et les docteurs mangeaient-ils à la même table.

— [3] car les Pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans avoir eu les mains lavées sur le bout des doigts, attachés qu'ils sont

3) Ce verset et le suivant sont une explication fournie par l'évangéliste; elle manque dans Mt., mais ce n'est point une raison de la tenir pour une glose. Il est seulement très probable qu'elle ne se trouvait pas dans les sources — orales ou écrites — de Mc. « Tous les Juifs », c'est-à-dire la masse de la nation; c'est le sens que Mc. donne à ce mot au ch. xv. On voit bien par la suite que tout le monde ne suit pas la plus stricte observance; mais la caractéristique était juste et peignait bien les choses, par exemple pour des Romains. C'est le cas qui prouve le plus clairement que Mc. s'adressait surtout à des Gentils. Il est en effet difficile d'entendre par Ἰουδαῖοι, dans le sens de saint Jean, le parti des scribes et des Pharisiens; car ce sens ne paraît nulle part dans les synoptiques.

Πυγμῇ est un mot difficile, omis par *syrsin*. La leçon πυκνά (Ti.) de ℵ est représentée par *f g Vg.* (*crebro*), *me. go.* (et aussi sans doute par *pes.* et *hrcl.* qui ont rendu *diligenter* ou *sedulo*); c'est une correction pour aboutir à un sens intelligible, mais faux, car les Pharisiens ne devaient pas se laver les mains « souvent » avant le repas. Il faut donc retenir πυγμῇ A B (D πυκμη) etc. les minusc., la majorité des *lati.* (*pugillo*), *arm. Or.* Loisy, après Knab., Holtz. etc., le traduit : « à poing fermé, en se frottant vigoureusement » (I, 951, n. 3). Ce ne doit pas être le sens. Il s'agit d'une formalité rituelle (non d'un nettoyage à fond), telle que les prêtres la pratiquent avant la messe ou les moines avant le repas; on touche l'eau du bout des doigts. Et c'est bien ce que marquent les rabbins. On employait pour cette ablution un mot spécial, נטל, qui signifiait « lever », parce qu'on versait l'eau sur les doigts (*b. Khoull.* 106[a] : נטילת ידים לחולין עד הפרק) : « l'ablution des mains avant (de manger) les choses profanes se pratique jusqu'à la jointure », c'est-à-dire des doigts, par opposition à celle qui précède la manducation de la *terouma*, qui va jusqu'à la jointure des doigts et de la main, tandis que si on se lave les mains dans le Temple, on doit aller jusqu'à la jointure (du poignet) (Lévy, *Dict.*, v° פרק; cf. Schwab, *le Talmud de Jérusalem*, I, p. 141). C'est bien ce qu'a compris la glose de la version *syr. hrcl.*, traduite par Field : ἀποκλύζοντες τῷ ὕδατι τοὺς δακτύλους αὐτῶν (cf. II Reg. iii, 11). Le mot πυγμή signifie « poing », et spécialement le poing fermé, mais peut-être aussi les doigts fermés pour recevoir l'ablution : *Hés.* πυγμή... τὸ συγκεκλεῖσθαι τοὺς δακτύλους. Dans ce sens le datif est difficile à expliquer; on peut citer cependant Soph. *Ant.* 1236 ἤρεισε πλευραῖς μέσσον ἔγχος. « Dans le flanc » au datif n'est pas moins étonnant que πυγμῇ « sur les doigts fermés ».

Quant à l'usage lui-même, il était en effet obligatoire d'après l'opinion des rabbins; on devait même faire jusqu'à quatre milles pour avoir de l'eau pure afin de se laver les mains (Schwab, *op. l.*, I, 141), et on pouvait, en négligeant cet usage, encourir l'excommunication (*b. Sota*, 4[b]); d'ailleurs on savait très bien que ce précepte ne reposait que sur l'autorité des docteurs qui essayaient cependant de le rattacher à Lev. xv, 11 (*b. Khoull.* 106[a]). — κρατεῖν τὴν παράδοσιν cf. II Thess. ii, 15. Les anciens (זקנים) était un terme technique pour

à la tradition des anciens, [4]et ils ne mangent pas ce qui vient du marché, sans qu'il soit aspergé; et il y a beaucoup d'autres choses

désigner les docteurs, qui transmettaient la tradition, παράδοσις (Polybe, XII, vi, 1), transmise de docteur en docteur. Josèphe, quoique pharisien, distinguait très bien cette tradition de la Loi écrite : νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις (*Ant.* XIII, x, 6; cf. *Le Messianisme...*, 140). Les παραδόσεις πατρικαί Gal. i, 14 sont probablement מסורת ... מאבותינו (*j. Yoma*, 41ª etc.); la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων une *michna* ou une *halaka* ou une *masoreth*, mais non une *qabbala*, ce mot n'ayant été employé que beaucoup plus tard dans le sens de tradition (secrète); il signifiait d'abord l'Écriture qui n'est pas le Pentateuque.

4) Deux sens bien différents, selon qu'on admet la leçon βαπτίσωνται (A D E etc. *latt. syrr. arm. Or.*) ou ῥαντίσωνται (א B *huit minusc. Euth.*). Dans le premier cas, il s'agit des Pharisiens ou de leurs disciples; lorsqu'ils reviennent de la place publique où ils courent le risque de contracter des impuretés, ils prennent un bain avant de manger. J. Lightfoot avait supposé qu'ils plongeaient ou baignaient les mains, au lieu de les laisser mouiller par effusion comme dans le v. précédent; mais, à défaut de τὰς χεῖρας, il ne peut être question que d'un véritable bain. Or ce bain n'a jamais été exigé, à moins que ce ne soit avant de manger des choses saintes : « On se lave les mains pour manger du profane, ou de la dîme, ou de l'oblation; pour les saintetés, on doit prendre un bain » (Schwab, *op. l.*, VI, 281, traité *Ḥaghiga*, ii, 5). Si l'on était sûr d'avoir contracté une impureté légale, il fallait prendre un bain, mais cela n'avait aucun rapport avec le repas. Il faudrait donc supposer que Mc. fait allusion aux Esséniens (*Bell.* VIII, ii, 5) ou qu'il dénonce, en ne visant ici que les plus fervents, une pratique par trop scrupuleuse, à laquelle la Michna fait allusion : « Si l'on prend un bain légal avant de manger du profane, en ayant l'intention de ne rien manger d'autre, c'est insuffisant pour manger de la dîme » (l. l., § 6), mais la Ghemara ajoute : « Est-il besoin d'appliquer (le bain) en vue du profane? non »... La leçon βαπτίσωνται peut donc se soutenir, mais elle a peu d'intérêt. Mc. a déjà parlé des précautions prises par la personne; il compléterait pour le cas où l'on est allé sur la place publique.

Si l'on lit ῥαντίσωνται, il ne s'agit plus des personnes, mais des aliments, ce que Holtz. reconnaît possible au point de vue grammatical (cf. ἀπ' ἀγορᾶς ζῆν, Xén. *An.* VI, i, 1). Mc. aurait donc énuméré ce qui regarde les personnes, ce qui regarde les aliments, et ce qui regarde les plats; énumération complète et bien en situation. Il est certain que tout ce qui venait du marché était suspect. « Pourquoi ne peut-on pas consommer du lait cédé par un païen? parce qu'il y a à craindre qu'il ne l'ait mêlé à du lait d'animal impur... (ou) qu'il ait été découvert ete xposé aux reptiles » (Schwab, *op. l.*, III, 96, traité *Teroumoth*). On aurait donc aspergé ces aliments. Les textes ne mentionnent pas cette coutume qui se rattache d'ailleurs à une opération de cuisine très naturelle. C'est l'interprétation du *Diatess. arabe* (xx, 20) : *et quod emptum est a foro, nisi lavent, non manducant.*

Il y a encore d'autres traditions à observer, le lavage des vases pour boire,

auxquelles ils sont attachés par tradition, le lavage des coupes et des pots et des plats d'airain, — [5] donc les Pharisiens et les scribes lui demandent : « Pourquoi tes disciples ne marchent-ils pas selon la tradition des anciens, mais mangent-ils le pain avec des mains impures? » [6] Or il leur dit : « Isaïe a bien prophétisé de vous, les hypocrites, ainsi qu'il est écrit :

Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi. [7] Ils me rendent un culte vain, enseignant des doctrines [qui sont des] préceptes humains.

des ξέσται (*sextarius, setier*), mesure contenant, d'après Josèphe (*Ant.* VIII, II, 9), la soixante-douzième partie d'un *bath,* équivalant à l'amphore attique (38 litres 88), des χαλκία, ou vaisselle de bronze, plats et assiettes. Des autorités très graves (A D X Γ Π Σ Φ *al. min. latt. syrr.* [mais non *syrsin.*] *go. arm. Or.*) ajoutent καὶ κλινῶν qui a pu être suggéré par la législation de Lev. XV (*Swete*). Sur les prescriptions rabbiniques on peut consulter Schürer, II, 564 ss. et le traité *Kelim* (Michna et Talmud). Les Juifs de Palestine, chez lesquels il nous est arrivé de manger en voyage, ne consentent que très difficilement à prêter leur vaisselle à des étrangers pour ne pas être obligés de la briser si elle est en faïence. Il est vraisemblable que Mc. ne fait allusion qu'à des vases de métal ou de pierre ou même de bois.

5) Si les v. 3 et 4 étaient une stricte parenthèse, Mc. n'eût pas dû mettre καί; mais, comme il a interrompu le fil, il reprend une nouvelle phrase, anacoluthe que des mss. (entre autres D) et les *latt.* ont supprimée en terminant le v. 2 par « ils (les) blâmèrent ». Les Pharisiens et les docteurs ne s'en prennent pas à Jésus; ils supposent cependant qu'il approuve la tenue de ses disciples, puisqu'ils lui en demandent la raison. — περιπατεῖν dans le sens moral, comme dans IV Regn. xx, 3; Prov. VIII, 20; Eccli. XI, 9 (hébr. הלך), sens inconnu au grec profane, et seulement ici dans les synoptiques, mais employé par Jo. VIII, 12; XII, 35 (*bis*) et par Paul (Rom. VIII, 4; XIV, 15; II Cor. X, 2. 3; Eph. II, 2). La tradition des anciens ou des docteurs était précisément la *halaka* (הלכה) ou voie qu'il fallait suivre.

6) Au lieu de répondre à la question, Jésus attaque vivement ses adversaires et s'en prend au principe même de la tradition. On trouve la même vivacité dans le dialogue du bain (*RB.* 1908, p. 538 ss.). — καλῶς pour approuver est déjà attique; cf. XII, 32 et Jo. IV, 17; VIII, 48; XIII, 13. — Le ὑποκριτής est un comédien. Dans le N. T. le mot signifie celui qui joue le rôle d'un homme pieux; la définition en est donnée très exactement par la première partie du texte d'Isaïe (XXIX, 13) cité. D'après B le texte est : Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. Les mss. ℵAQ omettent ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν qui se trouvent dans TM.; Mc. a donc suivi le texte plus court qui d'ailleurs exprime suffisamment l'opposition entre le cœur et les lèvres.

7) Ici encore Mc. suit les LXX μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀν-

8 Laissant de côté le commandement de Dieu, vous vous attachez à la tradition des hommes. » 9 Et il leur dit : « Oui vraiment, vous enlevez toute autorité au commandement de Dieu, pour maintenir votre tradition. 10 Car Moïse a dit : Honore ton père et ta mère, et :

θρώπων καὶ διδασκαλίας. Le traducteur au lieu de וַתְּהִי a lu וְתֹהוּ, « vanité ou vacuité » ; comme il suivait le même texte, il faut reconnaître que c'est un contresens, non une leçon différente ; le texte hébreu s'entend très bien : la crainte de Dieu, c'est-à-dire le culte, sans l'attachement du cœur, n'est qu'une observance humaine. Dans Mc. le sens est que la doctrine enseignée par les scribes n'est qu'une ordination humaine, sans autorité divine. Le texte est donc appliqué à la présente controverse et pour cela l'ordre des mots est changé et la copule supprimée (comme elle doit l'être aussi dans *Vg.* d'après WW.). — ἐντάλματα est mis en opposition avec διδασκαλίας. Ce changement est beaucoup plus grave que celui qui résulte de la fausse traduction μάτην, et cependant c'est bien la même idée que dans le prophète sur l'essence de la religion ; si c'est un rite de pure routine, elle n'a plus rien de divin.

8) La conclusion tirée ici dépasse encore davantage le texte d'Isaïe : l'attachement à cette tradition humaine en vient à faire négliger les véritables commandements de Dieu. On dirait que le sing. ἐντολή marque l'unité de la Loi divine, par opposition aux ἐντάλματα imaginés par les hommes. C'était une gloire pour les rabbins de promulguer des décisions légales ; Aqiba avait su tirer des masses de *halakoth* de chaque particularité des lettres de la Thora. Le *syrsin.* a omis tout ce verset comme faisant double emploi avec le suivant, et Swete incline à le regarder comme un doublet. Mais le reproche était tellement grave qu'il fallait insister. Effacer l'addition de *Vg.* (même WW.) : *baptismata urceorum, et calicum; et alia similia his facitis multa,* qui se trouve dans D *ff* au début du verset.

9) καλῶς s'emploie dans un sens ironique (Aristophane, *Grenouilles,* 512 et 888), mais ici il a plutôt le sens d'une affirmation énergique. Le reproche du v. 8 a dû faire frissonner les scribes ; Jésus insiste et va fournir sa preuve : Oui vraiment, vous réduisez à rien..., ἀθετεῖν plus normal que VI, 26, puisque maintenant il s'agit d'une institution ; cf. Is. XXIV, 16 ; Gal. III, 15 ; Heb. X, 28. Les scribes n'auraient pas osé attaquer de front une règle formelle de la Loi, mais leurs décisions pouvaient la tenir en échec (cf. *Le Messianisme,* 143 s.) ; ἵνα n'est pas précisément final, encore moins faut-il lire στησητε (D *statuatis, latt. syrsin. pes. arm. Cypr.*) comme si l'autorité de la Loi avait été réduite dans le but d'établir un principe nouveau : la tradition était, au moins théoriquement, affaire de transmission ; on observait, on ne créait pas.

10) Moïse (dans Mt. ὁ θεός) représente l'autorité divine de la Loi par opposition aux traditions des anciens. Les passages cités sont Ex. XX, 12 ; XXI, 17 ; dans le second Mc. coïncide avec les codd. AF. θανάτῳ τελευτάτω au lieu de τελευτήσει θ. de B. La peine de mort suppose une injure très grave, équivalant à une malédiction ; aujourd'hui encore, en Palestine, pour insulter quelqu'un, on dit : « maudit soit ton père », ou même, ce qui est plus fort : « maudite soit ta religion ».

Quiconque maudit son père ou sa mère, soit mis à mort. [11] Or vous dites : Si quelqu'un dit à son père ou à sa mère : soit *corban*,

11) Corban (קָרְבָּן) est un mot hébreu qui signifie offrande, comme le dit Mc., et spécialement une offrande faite à Dieu (δῶρον θεοῦ, Jos. *C. Ap.* I, 22; 167 *Niese*). Lorsqu'un objet lui était consacré, fût-ce seulement par vœu, ou par serment, il était dès lors enlevé aux usages profanes. Mais cet emploi légitime et saint du vœu avait engendré un abus qui était, il faut le dire, une véritable profanation. On disait « Corban » pour signifier qu'on s'interdisait des relations amicales avec ses amis ou avec sa femme. Parmi les divers cas, on trouve expressément la formule de Mc. קונם (expression abrégée pour קרבן) שאתה נהנה לי (*Nedarim* VIII, 7) : « Qonas! si tu tires quelque utilité de moi ». A prendre les choses à la lettre, on s'interdisait donc de rendre un service, par exemple de fournir des aliments à son père ou à sa mère, parce que cet avantage qu'ils eussent pu espérer était d'avance consacré à Dieu. Il va sans dire qu'on ne se croyait pas obligé pour cela de donner au Temple tout ce qui serait demandé. Le sens était : j'aime mieux le consacrer, que de te le donner. Ce n'est pas seulement la Michna qui témoigne de cet usage, Josèphe nous apprend (d'après Théophraste) que les Tyriens avaient déclaré nuls les serments *corban :* λέγει γάρ, ὅτι κωλύουσιν οἱ Τυρίων νόμοι ξενικοὺς ὅρκους ὀμνύειν, ἐν οἷς μετά τινων ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὅρκον κορβὰν καταριθμεῖ (*C. Ap.* I; 167 *Niese*). On peut donc supposer qu'un père ou une mère demandant un service à leur fils, celui-ci fait serment de ne pas le leur rendre, serment regardé comme un vœu et sacré. Il y avait là une grave injure, et plus qu'un refus d'assistance. Cependant c'était un vœu, il était sorti des lèvres. L'A. T. n'avait pas formulé explicitement la définition du vœu : promesse faite à Dieu d'un bien meilleur. Les rabbins n'envisageaient que la promesse. Ils reconnaissaient quatre causes d'annulation du vœu, les deux premières quand il n'était évidemment pas sérieux, puis l'erreur et la contrainte (*Nedarim* III). Mais ils admettaient qu'on était tenu par un vœu, même si l'on s'interdisait de faire des choses ordonnées par la Loi, comme de construire une hutte pour la fête des Tabernacles, de mettre des *tephilin* etc. (*Nedarim* II, 2). Donc ils ont dû regarder comme valable le vœu dont parle Mc., de même que lorsqu'on disait : « Qonas! si ma femme tire quelque plaisir de moi », on était engagé à la répudier. Ce serait mal connaître la casuistique rabbinique que de la croire impuissante à tirer d'un mauvais pas ceux qui vouaient imprudemment. Ainsi lorsque la personne qu'on s'était interdit d'assister n'avait rien à manger, on pouvait donner quelque chose à un tiers qui le lui remettait (*Nedarim* V, 6). L'exception confirme ici la règle, témoin ce fils qui s'était interdit tout rapport avec son père; à l'occasion du mariage de son fils, il donne fictivement sa cour à un autre pour que le grand-père puisse assister au banquet (*Ned.* l. l.). On cherchait aussi, pour annuler le vœu, à amener l'imprudent à déclarer que son intention n'était pas sérieuse, et l'un des motifs allégués était de ne pas déshonorer ses parents par des vœux téméraires (*Ned.* IX, 1). Mais si celui qui avait promis persistait dans son vœu, aucune autorité rabbinique ne pouvait l'en délier. Les reproches de Jésus ne portent que sur la solution

c'est-à-dire offrande, ce que tu aurais pu tirer d'utile de moi,
12 vous ne le laissez plus rien faire pour son père ou pour sa mère,
13 annulant la parole de Dieu à cause de la tradition que vous vous

principale, non sur les arguties, peut-être postérieures, qui l'adoucissaient dans la pratique. Ils sont donc parfaitement fondés (en partie contre Schürer, II, 577).

On s'est demandé si le vœu était hypothétique ou absolu. Il est certain qu'en fait aucun objet distinct n'était consacré à Dieu dès ce moment, cependant le vœu était absolu pour sa partie négative. On ne dit pas : « Je consacrerai tout ce que tu me demanderas », car il n'y aurait pas encore de vœu; mais : « Je consacre dès maintenant tout ce que tu aurais pu me demander »; aussi serait-il mieux de lire avec Blass (210) ὠφελήθης (Nutzen gehabt haben würdest) que ὠφεληθῇς qui est cependant universellement reçu. La leçon à l'indic. correspond mieux au parfait hébreu employé dans les nombreuses locutions analogues. — Ce passage a souvent été très mal compris par les Latins, parce qu'ils se sont arrêtés à la traduction défectueuse du passage de Mt. xv, 5 : *munus quodcumque est ex me, tibi proderit,* dont on a appliqué le sens même à la trad. de Mc. : *Corban... quodcumque ex me tibi profuerit.*

12) Construction irrégulière : le v. 11 devrait se terminer par : « il est tenu d'accomplir son vœu », ce qui est remplacé équivalemment par le v. 12; les scribes tiennent bon pour ce vœu étrange assez semblable à qui dirait : du diable si je t'assiste! les paroles ont été proférées, l'engagement est pris envers Dieu, la décision légale ne permet plus d'y manquer en assistant son père ou sa mère. — Ποιεῖν τί τινι dans le sens d'un bienfait; cf. v, 19. 20.

13) ἀκυροῦν est presque terme technique pour déclarer sans autorité une loi ou une convention (OP. iii, **491,** 3; **494,** 4; **495,** 3; *Syll.* **329,** 30 [ier s. av. J.-C.]). — A τῇ παραδόσει ὑμῶν, D et *latt.* ajoutent τῇ μωρᾷ, tandis que *syrsin.* supprime ᾗ παρεδώκατε, comme inutile et peut-être comme difficile. Le datif ᾗ que Swete explique comme instrumental est plutôt l'attraction du relatif (*Holtz.*), *Vg. quam.* La fin de la phrase, qui manque à Mt., est probablement ajoutée par l'évangéliste pour compléter l'argumentation. Avec les Pharisiens et les docteurs, Jésus s'en tient là. Il n'a répondu à la question de savoir pourquoi ses disciples ne se lavent pas les mains avant de manger qu'en élevant le débat, et en mettant en doute la valeur de la tradition pharisaïque. Si cette tradition a pu aboutir à transgresser la Loi de Dieu, on ne peut donc pas la déclarer par elle-même obligatoire.

La comparaison avec Mt. est ici spécialement importante. Elle est très bien esquissée par Loisy qui trouve le développement de Mt. « plus régulier et plus satisfaisant » (I, 952). Dans Matthieu « le Sauveur commence par rétorquer habilement et sans violence, le blâme dirigé contre ses disciples, fournit la preuve du grief beaucoup plus important qu'il soulève contre les pharisiens, et flétrit enfin leur hypocrisie désormais évidente, en les reconnaissant dans le texte d'Isaïe ». Est-ce une preuve que Mc. a suivi Mt.? Tout au contraire, car il n'aurait pas dérangé ce bel ordre. Sa manière plus vive est probablement aussi plus spontanée et primitive. Il emploie le mot *Corban,* qui est araméen. Il dit « Moïse » pour marquer l'auteur du commandement,

êtes transmise ; et vous faites beaucoup de choses semblables dans ce genre. »

14 Et ayant appelé de nouveau la foule, il leur disait : « Écoutez-moi tous, et comprenez ! 15 Il n'est rien hors de l'homme qui, en-

tandis que Mt. en disant « Dieu » oppose plus explicitement l'autorité de Dieu à celle des hommes. Si Mt. est postérieur à cause de sa régularité même, on peut conclure avec vraisemblance que la citation d'Isaïe est authentique ; si un reviseur l'avait ajoutée, il l'aurait naturellement mise en conclusion, comme a fait Mt. Le καλῶς du v. 9 au lieu de prouver contre le καλῶς du v. 6 est une nouvelle et plus décisive affirmation.

14-23. Principes sur la pureté et l'impureté (Mt. xv, 10-20).

14) Il semble qu'on s'était séparé de la foule pour prendre un repas auquel les Pharisiens et les Docteurs avaient assisté. Jésus avait donc cessé un moment son instruction ; il convoque la foule de nouveau (πάλιν ; d'après *Holtz.* seulement comme iv, 1 ; x, 1). Ce n'est pas pour la faire juge de la question soulevée, puisqu'il ne la met pas au courant ; néanmoins ce sont bien les Pharisiens qui ont fourni le thème. Leur question avait soulevé le grave problème de la pureté des aliments. Jésus traite ses auditeurs comme plus haut (iii, et iv, 33 s.). Aux Pharisiens qui cherchent à le surprendre et non à s'instruire, il ferme la bouche par une fin de non-recevoir sur la valeur de la tradition. La foule mérite davantage ; il pose en sa faveur un principe fécond, mais énigmatique. Aux disciples il explique plus clairement sa pensée. Loisy qui admet l'authenticité de la déclaration de Jésus (v. 16) et sa forme un peu énigmatique doit, dans l'intérêt de son système sur les paraboles, rejeter l'explication comme adventice : « Mais la forme un peu énigmatique de cette déclaration l'aura fait prendre pour une parabole qui avait dû être incomprise des auditeurs, et qui avait besoin d'un commentaire » (I, 957).

Tout cela n'est pas logique : si la parole était un peu énigmatique, pourquoi les disciples n'en auraient-ils pas demandé l'explication, et pourquoi Jésus ne la leur aurait-il pas donnée ?

Les meilleurs mss. ont l'aor. ἀκούσατε... καὶ σύνετε... Jésus ne demande qu'un moment d'attention.

15) Le sens de la déclaration de Jésus n'est pas douteux, et, comme dit très bien Loisy, « Matthieu introduit déjà l'interprétation dans le texte » (I, 959), interprétation que Jésus va communiquer dans Mc. à ses disciples. Jésus oppose l'ordre matériel à l'ordre moral, sans le dire, et c'est pour cela que sa parole est un peu obscure. Le sens de la première partie est déterminé pour le lecteur par la controverse précédente, et la foule pouvait en avoir appris quelque chose : ce que l'homme mange ne le rend pas impur, quand bien même il n'aurait pas eu les mains lavées... c'est ce qui sort de l'homme qui le souille. Ici, pas d'explication ; c'est la partie énigmatique. Mais le parallélisme suggérait « ce qui sort *par la bouche* », et on pouvait songer aux paroles, ce qui transportait de plain-pied dans l'ordre moral. Cependant on pouvait aussi demeurer perplexe... L'obscurité de la sentence empêchait qu'on pût la regarder comme une atteinte à la Loi. Aussi bien Jésus ne

trant en lui, puisse le souiller; mais c'est ce qui sort de l'homme qui souille l'homme. [16] 'Qui a des oreilles pour entendre, entende'! »

16. εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. — Nestle *om.*

---

parle pas des lois sur les aliments purs ou impurs qui n'étaient pas en question. Il n'abroge pas la Loi mosaïque, et spécialement la loi sur les aliments pour laquelle des héros de la foi étaient morts (I Macc. I, 62 s., cité par *Swete*); mais néanmoins il pose un principe qui ira jusque-là. Les lois religieuses des Sémites qui prohibent certains aliments comme impurs leur reconnaissent certaines vertus de contagion à la fois naturelle et démoniaque (*Études sur les Religions sémitiques*, 2e éd., 141 ss.). Le peuple juif admettait cette contagion de l'impureté, et les docteurs, loin de la réduire, la développaient dans un sens vraiment superstitieux. La Loi mosaïque avait sanctionné ces impuretés alimentaires sans approuver ni réprouver les concepts plus ou moins justes des Juifs, comme elle tolérait la répudiation. Si quelque docteur, comme Éléazar ben Azaria, comprenait que le véritable motif d'acquiescer à la Loi était l'obéissance due à Dieu, il ajoutait cependant que Dieu avait prescrit ces ordonnances pour séparer Israël des Gentils (*Le Messianisme...*, p. 152). Jésus ne parle pas de cette restriction et pose le principe que la nourriture ne peut pas souiller l'homme, considéré comme tel. Désormais une seule chose importe, la moralité de l'acte, la même pour tout homme. C'est ce que Victor a admirablement rendu : Ἐντεῦθεν ὁ καινὸς ἄρχεται νόμος ὁ κατὰ τὸ πνεῦμα, ὁ μηκέτι ζητῶν ἐν σωματικοῖς καθάρσεσι, μηδὲ ἐν βρωμάτων διαφορᾷ, ἀλλ' ἐν ἀρετῇ πνεύματος. Ce principe bien compris, la loi alimentaire n'aura plus de raison d'être. — B. Weiss a cru que Jésus s'était placé strictement sur le terrain de l'ancienne Loi : Ce qui souille l'homme, ce ne sont pas les aliments autorisés par la Loi, ce sont les sécrétions qui sortent de lui, la lèpre etc. Mais Holtz. et Loisy répondent qu'au point de vue de la Loi on ne pouvait faire abstraction des aliments défendus. D'ailleurs que venait faire cette pensée et où trouver dans la Loi l'opposition entre ce qui pénètre dans l'homme et ce qui en sort? Loisy semble laisser le choix entre l'interprétation donnée par les évangélistes et celle-ci : « La façon dont on mange n'importe pas à la vraie pureté; s'il s'agit de pureté physique ou de propreté, ce n'est pas avec ce qu'il mange que l'homme se salit, mais avec ses excréments » (I, 960). Le choix est facile. Pas un seul instant la question n'avait été posée d'une propreté purement physique. Les Pharisiens croient qu'en ne se lavant pas les mains on se rend impur légalement, ce qui suppose une influence de l'aliment, contaminé par les mains, sur la situation religieuse d'un homme. C'est à cela qu'il fallait répondre. Jésus ne dit pas qu'il faille violer la Loi. Après avoir rejeté une tradition surérogatoire, il pose le principe que les aliments n'ont pas cette vertu par eux-mêmes, et, si l'on est un peu logique, il faudra en dire autant des sécrétions. Si donc ce qui sort de l'homme le souille, ce n'est point une question de propreté; il s'agit d'un ordre différent. L'invitation à réfléchir souligne le caractère mystérieux de la sentence.

16) Le v. 16 de la *Vg.* est maintenu avec ADXΓ, etc. *minusc. latt. syrr.*

17 Et quand il fut entré à la maison, loin de la foule, ses disciples
lui demandaient [le sens de] la parabole. 18 Et il leur dit : « Ainsi
vous êtes, vous aussi, sans intelligence? Ne comprenez-vous pas
que tout ce qui entre du dehors dans l'homme ne peut le souiller,
19 parce que cela n'entre pas dans le cœur, mais dans le ventre,

sah. arm. go. aeth., quoique omis par ℵBLΔ 28.102, *me.* (les meilleurs mss.), Nestle, Ti. etc.

17) Peu importe la maison, celle de Pierre ou une autre. Cependant Mc. n'ayant pas dit seulement κατ' ἰδίαν, on pourra voir là un souvenir précis de la tradition sur la maison de Pierre; cf. ii, 1; iii, 20. Les disciples (dans Mt. Pierre) demandent le sens de la parabole, cf. iv, 10.

Naturellement, Loisy tient cette explication pour une addition à la parole authentique, puisqu'il est entendu que les paraboles sont claires et n'ont pas besoin d'explication. Cependant il n'a pu réussir à faire entrer la déclaration de Jésus dans le genre des paraboles-comparaisons. Mc. nomme expressément cette parole une parabole, et il en avait le droit, puisque l'A. T. connaissait ce sens du *mâchâl*, parole profonde, d'allure un peu énigmatique (*RB.* 1909, 346). Cela prouve seulement que l'on n'entendait pas alors parabole dans le sens étroit de Jülicher, παραβολὴν τὸν ἀσαφῆ λόγον ὀνομάζοντες (Victor). Dans ce sens la parabole avait besoin d'une interprétation.

18) Οὕτως, *sic* (*Vg.*) ou *siccine* plutôt que *tam;* dans Gal. iii, 3 et Heb. xii, 21, le sens de *tam* vient de l'union de l'adj. avec l'adv. (*Swete*). Le reproche est un peu de style (cf. iv, 13), surtout après l'invitation à réfléchir qui prouve bien que ce n'était pas si clair; mais les disciples devraient avoir l'esprit plus ouvert.

19) Les aliments ne pénètrent pas dans le cœur, siège de la vie morale; ils ne peuvent donc pas changer la situation morale ou religieuse de l'homme. Et les scribes ne le prétendaient pas non plus. On pouvait, sans sa faute, encourir des impuretés, même alimentaires, et les docteurs distinguaient entre l'impureté rituelle, qui empêchait de paraître dans le Temple, et la faute commise contre Dieu. Cependant Jésus a raison de poser ce principe si important dans la pratique. La préoccupation des impuretés était devenue accablante, et les rapports avec Dieu en étaient paralysés; c'étaient vraiment des aliments (ou d'autres points de la loi rituelle) qui dominaient la vie morale et religieuse. On se préoccupait plus d'éviter l'impureté que de pratiquer la vertu. Aussi Jésus déclare-t-il avec énergie et avec un réalisme qui lui est peu ordinaire que les aliments sont destinés seulement au ventre pour aboutir aux lieux d'aisance, traçant ainsi une démarcation tranchée entre la vie physique et la vie morale (ἀφεδρῶνα est remplacé dans D par οχετον, avec le sens probable d'intestins). C'était affirmer en principe que tous les aliments sont purs, sans poser la question, à résoudre par d'autres principes, des interdictions dont la loi religieuse peut trouver le motif ailleurs. Et tel est bien le sens de l'incise καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα, dépendant de λέγει, comme l'a vu Origène : κατὰ τὸν Μάρκον ἔλεγε ταῦτα ὁ σωτὴρ καθαρίζων

et s'en va aux lieux? » — déclarant purs tous les aliments! [20] Or il disait : « Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui souille l'homme. [21] Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sor-

πάντα τὰ βρώματα, δηλῶν ὅτι οὐ κοινούμεθα μὲν ἐσθίοντες ἃ Ἰουδαῖοι φασί κτλ. (*in Mt.* t. XI, 12), saint Grégoire le Thaumaturge (*P. G.* X, 1020) et saint Chrysostome (*P. G.* LVIII, 515). L'incise est un peu loin de λέγει, mais on peut alléguer le cas tout semblable de III, 30. Si ce procédé paraissait trop artificiel pour Mc., mieux voudrait admettre une glose que de recourir à la solution de Holtz., Knab., Schanz, que καθαρίζων se rapporte à ἀφεδρῶνα comme un *nomen pendens*, le nominatif en apposition avec l'accusatif! La difficulté grammaticale n'est pas la seule. Loisy a très bien exprimé ces choses délicates : « Que les excréments soient le déchet des aliments, et les purifient en s'en séparant, c'est une idée trop savante pour le discours... dans ce cas, la purification ne serait pas imputable au lieu, mais à l'organe digestif. D'autre part, il serait inutile de dire que le lieu purifie tous les aliments, parce qu'il les reçoit et en débarrasse le corps... il n'y aurait qu'une antithèse mal venue et du plus mauvais goût entre le cœur, où ne vont pas les aliments, et le lieu où ils vont, et qui les purifie » (I, 965).

20) Mc. ayant fait une sorte de parenthèse a dû donner de nouveau la parole à Jésus.

21 s.) Les aliments ne pénètrent pas dans l'homme moral, ils ne font que traverser l'homme physique : au contraire c'est bien du dedans des hommes que sortent les vices, puisqu'ils sortent de ses pensées, dont le cœur est censé le siège, surtout lorsqu'il s'agit de la vie morale. Ces pensées sont des raisonnements parfaits, des délibérations, διαλογισμοί (seulement ici dans Mc. et dans Mt., mais six fois dans Lc. et cinq fois dans les épîtres paulines, et Jac. II, 4).

Suit une énumération de douze vices, six au pluriel, six au singulier. Les quatre premiers sont les plus graves et les plus communs, ceux que toutes les civilisations anciennes réprouvaient, non sans une certaine indulgence pour les péchés de luxure compris dans les πορνεῖαι. — Πλεονεξία, seulement ici au pluriel dans le N. T. (D a le sing.), indique une convoitise déréglée; le pluriel marque peut-être des actes dans les deux ordres de la richesse et des honneurs. — Πονηρίαι est moins étonnant au pluriel pour désigner des actes de méchanceté. Les noms au sing. marquent en majorité des défauts qui sont la source des vices. Swete estime que la ruse (δόλος) s'adresse plutôt aux Juifs, et les mœurs impudemment dissolues (ἀσέλγεια) aux Gentils; le mauvais œil, en hébreu et en araméen, est l'envie (*Wellh.*); βλασφημία sont les mauvais propos, médisance ou calomnie; ὑπερηφανία est l'orgueil joint au mépris pour les autres; ἀφροσύνη chez les païens était la démence; dans l'A. T. une sottise de parti pris, une lourdeur d'esprit qui ne cherche point à connaître les voies de Dieu.

Il sera intéressant de comparer la liste des péchés énumérés par Jésus à celles que A. Dieterich a groupées d'après diverses sources païennes ou juives (*Nekyia*, 163 ss.). On y trouve à peu près toujours les péchés contre

tent les mauvaises pensées : débauches, larcins, meurtres, 22 adultères, cupidités, méchancetés, fraude, impudicité, envie, diffamation, orgueil, hébétude morale.. 23 Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme. »

Dieu ou les dieux, ou contre la patrie, ou l'ordre social. Jésus ne s'occupe ici que de l'homme et de sa vie morale, comprenant sans doute des devoirs envers le prochain, mais comme prochain, non comme compatriote, ou comme maître ou comme serviteur.

Son énumération évite aussi tout ce qui aurait un cachet trop particulier, avortements, empoisonnements, sodomie, etc. La vertu se résume dans la pureté, la simplicité, l'absence d'orgueil, la modération dans les désirs, le respect des droits du prochain. C'est une morale plus largement humaine que celle qui résulte des vices énumérés par Platon dans le Gorgias : ἐπιορκίαι, ἀδικίαι, ψεῦδος, ἀλαζονεία, ἐξουσία, τρυφή, ὕβρις, ἀκρατία, ἀσυμμετρία, αἰσχρότης (Dieterich, *l. l.* 170).

Mt. a ajouté ψευδομαρτυρίαι, « les faux témoignages », mais il a omis πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη; sa liste est donc réduite à six noms d'actions extérieures caractérisées. Aucune des deux listes ne comprend la colère, l'un des trois grands vices des Stoïciens, *ira, cupiditas*, *libido*, peut-être parce qu'elle est moins un διαλογισμός, étant plus spontanée.

23) Conclusion nerveuse de tout ce qui précède. Par une sorte d'*inclusio* qui ferme la controverse sur le motif qui l'a déterminée, Mc. ajoute que l'homme n'est pas souillé pour manger sans se laver les mains. On s'était éloigné de ce point de départ, mais la remarque de Mc. exprime bien du moins que Jésus n'avait pas tranché expressément d'autre question légale. Il est exagéré de dire avec Knab. : « *Sententia hic in v. 18. 19 enuntiata valet in universum, etiam pro vetere testamento* » (193), comme si la doctrine de Jésus ne contenait pas un principe qui, bien compris, rendait inutile la législation alimentaire, mais il n'est pas moins exagéré dans l'autre sens de dire avec Loisy : « Le Christ... va donc leur enseigner une des thèses les plus chères à Paul, et qu'on devra supposer qu'ils ont oubliée plus tard » (I, 964), pour insinuer que Jésus n'a pas dit ce que Mc. lui fait dire. D'ailleurs Loisy note que « la thèse de Paul n'est pas traitée à la façon paulinienne; elle est reprise au point de vue du sens commun ». Alors qui prouve qu'elle est reprise et non point antécédente? Si les disciples n'ont pas compris d'abord tout ce qu'on pouvait déduire du principe, ce n'est pas une raison pour nier qu'il ait été posé. Les disciples étaient évidemment bien inférieurs à leur Maître; on n'avait pas besoin pour s'en douter de les comparer à saint Paul. Loisy montre seulement sa tendance à voir partout du paulinisme quand il écrit : « Cette manière d'apprécier les ressources intellectuelles des apôtres galiléens pourrait bien être une trace de paulinisme plus importante et plus certaine que celles qu'on a voulu parfois retrouver dans le second Évangile » (I, 964).

L'antithèse entre la pureté lévitique et l'impureté intérieure a été poussée

24 Et partant de là, il se rendit au pays de Tyr. Et étant entré
dans une maison, il ne voulait pas qu'on le sût, et il ne put
demeurer caché.
25 Car aussitôt une femme, dont la jeune fille avait un démon

encore plus loin dans le Logion du bain (*RB.* 1908, p. 538 ss.). Là, les soins du corps ne sont pas seulement inutiles à l'âme, ils peuvent être le moyen voulu pour inspirer de mauvais désirs. Comme dans Mc., le reproche, tourné en invective, précède le raisonnement : « Le Sauveur lui répondit, et dit : Malheur! aveugles qui ne voient pas! Tu t'es lavé dans ces eaux courantes où l'on jette, nuit et jour, des chiens et des porcs, et, après avoir pris un bain, tu as nettoyé cette peau du dehors, que les courtisanes elles aussi et les joueuses de flûte oignent et lavent, et nettoient et parent pour (exciter) les désirs des hommes. Mais leur intérieur est plein de scorpions et de tout mal ». Cependant le thème n'est pas tout à fait le même. Le Logion oppose l'eau qui ne peut purifier, à une autre eau qui purifie, et sort ainsi de la question des purifications rituelles sans aborder à aucun moment celle des aliments impurs.

24-30. La femme syro-phénicienne (Mt. xv, 21-28).

24) Après Τύρου, la leçon καὶ Σιδῶνος (om. DLΔ *latt. syrsin. syrhier. Or.*) est soutenue par de si graves autorités (אAB etc. *vg. pes. arm. go. me. sah.*) qu'on la jugerait authentique, n'était le soupçon d'harmonisation avec Mt. — On ne sait pas exactement d'où Jésus part, en se levant comme si son enseignement était terminé: ἀναστὰς ἀπῆλθεν n'est pas une tournure seulement hébraïque (contre *Knab.*); cf. ἀναστάντες δὲ διέστησαν (Thuc., i, 87; cf. vii, 49 etc.). On peut supposer que la controverse a eu lieu à Capharnaüm et que Jésus sort des États d'Hérode pour éviter les embûches de ses ennemis; il se dirige cette fois au nord-ouest. Les ὅρια ne sont pas seulement la limite, mais le territoire, comme cela résulte de ce qui suit; le pays des Tyriens limitait précisément la Galilée au nord (Jos. *Bell.* III, iii, 1). Dans cette région on avait entendu parler de Jésus (iii, 8), mais, à mesure qu'il avançait, il avait chance d'échapper à l'attention. Il ne semble pas qu'il y soit venu pour prêcher, et on ne voit pas qu'il y ait donné des instructions spéciales à ses apôtres. — εἰς οἰκίαν « dans une maison » au lieu de εἰς οἶκον (vii, 17) « à la maison » (*Holtz.*); ἠδυνάσθη, cette forme (ionique) n'est pas seulement fréquente dans les LXX, on la trouve plusieurs fois dans les papyrus, spécialement avec l'augment en η (*Mayser,* 330). Jésus pensait demeurer caché, mais le mouvement vers sa personne (vi, 53-56) n'est pas à son terme.

25) ἧς... αὐτῆς, le pronom répété après le relatif, est une négligence qui n'est pas inconnue aux classiques, ni au grec moderne; elle s'explique cependant plus facilement par l'influence des tournures sémitiques des LXX (*Blass,* 178; *Moulton,* 94 s.). Les païens admettaient les cas de possession (Sophocle, *Ajax,* 244) et très spécialement par les démons impurs, du moins au temps de Porphyre : μάλιστα δὲ αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις, καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις (Eus. *Praep. ev.* IV, xxiii, 4). Le même passage traite de

impur, ayant entendu parler de lui, vint se prosterner à ses pieds.
26 Or cette femme était païenne, syrophénicienne d'origine; et
elle lui demandait de chasser le démon [hors] de sa fille. 27 Et
il lui dit : « Laisse d'abord les enfants se rassasier; car il n'est
pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits
chiens. » 28 Or elle répondit et lui dit : « Justement, Seigneur; et

l'expulsion des démons. Cependant le terme πνεῦμα ἀκάθαρτον vient du style des Juifs.

26) Ἑλληνίς doit indiquer avant tout la religion, et peut-être aussi la langue. Mc. ajoute qu'elle appartient à la population originaire du pays. On dit de même aujourd'hui : Grec-arabe ou grec arabophone pour indiquer un orthodoxe indigène. Elle est Συροφοινίκισσα (BE etc. Συρα Φοινικισσα), Phénicienne de Syrie (cf. Luc. *Deor. eccl.* 4 : Συροφοῖνιξ et Juv. *Sat.* VIII, 159 : *Syrophœnix*) par opposition aux Carthaginois ou Phéniciens de Libye (*Strab.*, XVII, 19 : ἡ τῶν Λιβυοφοινίκων γῆ). Le fém. φοινίκισσα vient directement du nom de pays Φοινίκη ou en supposant une forme intermédiaire Φοινικίς (*W.-Schmiedel*, 135, n. 17). τῷ γένει, cf. Act. XVIII, 2. 24 (*Moulton*, 75 : *dative of reference*). Pour la tournure ἠρώτα... cf. OP. IV, n° 744, l. 13 : ἐρωτῶ σε οὖν ἵνα μὴ ἀγωνιάσῃς... « Je te prie de ne pas te tourmenter ».

27) Les κυνάρια sont des chiens domestiques, sinon tout à fait des κυνάρια μελιταῖα, ces petits bichons de Malte auxquels on prodiguait les gâteries (Athén., XII, 78). Le sens du texte est clair. Les enfants ou les fils de la maison doivent passer avant les chiens; quand ceux-là seront rassasiés, on pourra jeter les restes à ceux-ci.

28) L'aor. ἀπεκρίθη suivi du présent λέγει se retrouve en grec moderne (*Moulton*, 139 et 121); ce n'est donc point nécessairement une forme araméenne. Ναί n'est pas en opposition à οὐ, dans le sens de « si! » (contre *Holtz.*). La femme se contente de ce qu'on lui offre. On lui fait la part des chiens, eh bien! cela suffit à son argumentation : « C'est vrai, mais les chiens ont les miettes ». L'opposition exprimée par « mais » force un peu la note pour faire ressortir le sens; c'est pour cela que D et quelques latt. ont αλλα και, *sed et* (*ff*). Si on lit και γαρ (comme dans Mt.) avec de nombreux mss. et *Vg.*, le sens est adversatif : « pourtant si..., car les chiens mangent les miettes »; il est donc vrai de dire qu'on leur donne le pain des fils. — κύριε en parlant à Jésus, la seule fois dans Mc.; cette formule de politesse témoigne du profond respect de cette femme (*Schanz*) dont la confiance dans le pouvoir surnaturel de Jésus n'est pas ébranlée. L'à-propos de la réplique a été bien saisi par Euth. (sur Mt.) : ἐπεὶ τοίνυν κυνάριόν εἰμι, οὐκ εἰμὶ ἀλλοτρία, οὐδὲ κωλύομαι τῶν ψιχίων μετασχεῖν. Le terme de petit chien, ou chien domestique, n'était pas entièrement méprisant et permettait d'insister : le chien est encore de la maison. La parole de Jésus est un refus, mais elle n'est pas directement outrageante, quoique la comparaison soit très familière. Ce n'est pas tout à fait une allégorie, car on ne peut dire que les fils représentent directement les Israélites, et les chiens les Gentils, d'autant que κυνάρια marque une nuance et ne présente pas les

les petits chiens sous la table mangent des miettes des enfants! »
29 Et il lui dit : « A cause de cette parole, va, le démon est sorti
de ta fille. » 30 Et s'étant rendue à sa maison, elle trouva l'enfant
jetée sur le lit, et le démon sorti.

chiens sous l'aspect d'êtres méprisés. Jésus fait allusion à une scène domestique courante. Mais la femme païenne connaissait les prétentions des Juifs et leur mépris des Gentils; aussitôt elle l'entend ainsi. Le sens allégorique résulte plutôt de la situation que de l'emploi de métaphores reçues. Il est vrai que les Israélites étaient les enfants de Dieu (cf. *RB.* oct. 1908, *La Paternité de Dieu*), et que les Gentils ont été nommés les chiens dans le midrach des Psaumes (*J. Lightfoot* sur Mt. xv, 26), cependant dans les textes plus anciens (*b.* *'Aboda zara*, 54^{b}) ce sont les dieux des païens qui sont comparés aux chiens. Les métaphores n'étaient donc pas toutes faites; c'est l'emploi d'une semblable parabole dans de telles circonstances qui la transformait en allégorie. Loisy le concède, sans se préoccuper, semble-t-il, de l'inconvénient qui en résulte pour sa théorie générale sur les paraboles.

« C'est une sorte de comparaison qui a son application au cas présent, mais une application si directe et immédiate, que le terme sous-entendu se devine dans le terme exprimé, et que les mots « enfants » et « chiens » deviennent presque une désignation métaphorique des Juifs et des païens. Il a fallu que la femme le comprît ainsi, pour trouver sa réplique » (I, 975). Mais Loisy tient surtout à nier ce qui ressort du texte, que le tour des Gentils viendra. Il suppose que les premières paroles de Jésus : « Laisse premièrement les enfants se rassasier » ont été ajoutées par Mc. « Propos inintelligible et déplacé dans la circonstance. On ne voit pas ce que sont les « enfants », avant que Jésus ait formulé son antithèse, ni comment il pourrait promettre à la cananéenne que sa fille sera guérie quand il aura fait tous les miracles qu'il doit accomplir en Israël » (I, 974). La première objection prouve seulement que les premières paroles ne doivent pas être isolées du contexte; la seconde repose sur un contre-sens. Jésus ne promet rien, il dit seulement que le temps des Gentils n'est pas venu. Il n'y a rien dans tout le dialogue d'inintelligible et de déplacé, et *Holtz.* reconnaît que la réponse de la femme peut s'appliquer à tout ce qu'a dit Jésus, et non seulement à la seconde partie, que Loisy déclare seule authentique. La femme modifie seulement un peu l'hypothèse. Si les chiens mangent les miettes qui tombent de la table, ils sont donc servis en même temps que les enfants, et n'ont pas à attendre. Naturellement leur part est moins bonne, la femme s'en contente.

29) La réponse de la Syrophénicienne était vive et spirituelle; elle était aussi humble et confiante. Quoique les paroles de Jésus pussent paraître dures et méprisantes, elle ne doute pas de sa bonté. Aussi le Sauveur l'exauce à cause de cette réponse; il accomplit le miracle à distance, sans même qu'il ait vu l'enfant.

30) L'enfant est couchée sur son lit, dans un état de calme et de santé qui

31 Et de nouveau, quittant le territoire de Tyr, il vint par Sidon vers la mer de Galilée, au milieu du territoire de la Décapole.

prouve que le démon était sorti (*Loisy*), ou plutôt le démon l'y avait jetée par un dernier coup de méchanceté avant de sortir (*Holtz.*); cf. IX, 26.

*
* *

L'épisode de la Syrophénicienne, ou de la Cananéenne, comme la nomme Mt., ne saurait être nommé l'évangélisation des païens par Jésus. C'est vraiment et seulement une miette qui tombe de sa table. Il se laisse pour ainsi dire arracher un miracle; il n'annonce pas la bonne nouvelle aux Gentils. Encore est-il que cette miette a sa valeur. Tandis que les docteurs cherchent chicane à Jésus pour les observances auxquelles ils attachent une importance ridicule, une païenne fait preuve d'une humilité et d'une foi qui montrent tout ce qu'on peut attendre des Gentils méprisés (*Knab.*). Même si l'on tranche arbitrairement dans le texte comme le fait Loisy, il serait faux de dire que « la relation que l'on entrevoit derrière Marc et Matthieu n'accuse pas la moindre préoccupation universaliste » ou que « les paroles du Sauveur pouvaient plus aisément s'entendre dans le sens des judéochrétiens que dans celui de Paul » (I, 977). Les premières paroles de Jésus, celles qui servent à éprouver la femme, sont plus étroites même que celles des judéochrétiens; elles semblent inspirées par l'esprit pharisaïque — qu'il vient de condamner; — mais il faut aussi voir sa conduite, et s'il accorde une miette avant le temps, que sera-ce quand le temps sera venu? Et, pour employer des termes de Loisy : « (Jésus) se comporte comme si l'annonce du royaume ne les concernait pas : c'est la manifestation même du royaume qui agira sur les nations » (I, 977). Le règne de Dieu devait être prêché d'abord à ceux auxquels il était promis; il devait ensuite s'étendre aux autres par la manifestation qui suivit la résurrection.

Sur la question de l'évangélisation des Gentils dans la pensée de Jésus, on lira avec intérêt le beau livre de M. Max Meinertz, *Jesu und die Heidenmission* (Münster, 1908). Le même sujet a été repris par M. Spitta (protestant) : *Jesus und die Heidenmission* (Giessen, 1909).

31-37. RETOUR DANS LA DÉCAPOLE. GUÉRISON D'UN SOURD-BÈGUE.

Cette péricope est propre à Mc. Elle est représentée dans Mt. par un tableau sommaire de guérisons du même ordre.

31) L'itinéraire a été diversement compris. D'après *Knab.*, Jésus passe par la Décapole pour arriver à la mer de Galilée ou lac de Tibériade; c'est intervertir l'ordre des mots, et supposer un immense contour, surtout si on le conduit au pays de Damas qui faisait partie de la Décapole. Comme il est déjà étrange que de Tyr il passe par Sidon, qui est à une journée au nord de

32 Et on lui amena un [homme] sourd et bègue, et on le pria de lui imposer la main. 33 Et l'ayant pris à part, à l'écart de la foule, il

Tyr, Wellhausen a supposé que Sidon (צידן) est ici pour Beth-saïda, le mot Beth pouvant être omis (comme dans Josèphe Βηθαράμαθα [*Bell.* II, IV, 2] le même que ἐν Ἀμμάθοις [*Ant.* XVII, X, 6]); mais rien n'appuie cette conjecture. Le Sauveur est donc allé dans la direction du nord jusqu'à Sidon, pour des raisons qui nous sont inconnues, peut-être simplement pour éviter les foules, comme il l'avait promis à ses disciples (VI, 31); de là une route facile le conduisait dans la vallée du Jourdain et au bord du lac (εἰς dans le sens de ἐπί ou de πρός), puis en pleine (ἀνὰ μέσον n'est pas un hébraïsme, nombreux exemples dans les papyrus ptolémaïques, les inscriptions, POLYBE; *gr. mod.* ἀνάμεσα, cf. *Blass,* 123) région de la Décapole (cf. V, 20). Nous sommes donc toujours en dehors de la Galilée et du territoire d'Hérode, sinon en terre purement païenne, puisque la Décapole contenait des Juifs en assez grand nombre.

32) Jésus ne pouvait plus aller nulle part sans qu'on lui demandât des miracles. On amène un sourd qui est μογιλάλος, c'est-à-dire qui a de la peine à parler, ὁ μόγις λαλῶν « qui ne peut articuler ». Des mss. ont μογγιλάλον, comme si la racine était μογγός « qui a la voix sourde », mais par erreur. Le plus grand nombre des exégètes l'entend d'un sourd-muet de naissance, parce que μογιλάλος traduit dans les LXX l'hébreu אִלֵּם qui signifie muet (Is. XXXV, 6). Mais à supposer que Mc. ait eu en vue le passage d'Isaïe, rien ne prouve qu'il ait vérifié le texte hébreu; le grec τρανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων suggérait plutôt le sens de « parlant d'une voix confuse ». Entre le bégaiement simplement ridicule et le mutisme complet du sourd de naissance, il y a le bégaiement très grave avec affection spasmodique de la glotte qui s'étend même aux muscles du visage. On demande à Jésus d'imposer la main (ordinairement les mains V, 23; VI, 5), ce qui indiquerait des Juifs.

33) ἀπολαβόμενος (cf. II Macc. VI, 21 : ἀπολαμβάνοντες αὐτὸν κατ' ἰδίαν); cf. *Brit. Mus.* I, p. 30 (IIe s. av. J.-C.) des reclus du Sérapéum τῶν ἐκεῖ ἀπειλημμένων (*Expos.* 1908, août, 187). De nombreuses raisons de cette prise à part ont été proposées. Euth. en suggère deux bonnes : ἵνα μὴ δόξῃ θεατρίζειν τὰ θαύματα, καὶ μάλιστα, γνούς τινας τῶν μεμψιμοίρων ἀναμεμιγμένους τοῖς πλήθεσιν. Mais alors pourquoi tant de miracles en public? Il semble bien que les deux raisons, éviter l'ostentation et déjouer la critique, ont ici une valeur spéciale à cause du procédé que Jésus se propose d'employer. Il comprend un élément sensible qui pouvait paraître un peu trop dramatique aux païens, et entaché de magie aux Juifs. Les rabbins interdisaient sévèrement à tous ceux qui soignaient des plaies de chuchoter quelques paroles qui passaient facilement pour des versets bibliques, surtout si l'on faisait auparavant usage de salive sur la blessure (*b. Sanh.* 101a), car cela était tenu pour une injure faite à Dieu. Ce que fit Jésus aurait donc pu être mal interprété. D'ailleurs ce n'est pas le seul cas où Jésus fait le miracle à l'écart (V, 37; VIII, 23), et il y a des exemples analogues dans l'A. T. (Élie, I Reg. XVII, 19 s.; Élisée, II Reg. IV, 33-35). Il vaudrait mieux renoncer avec Loisy à chercher une explication que de dire

mit ses doigts dans ses oreilles, cracha et toucha sa langue, 34 et ayant levé les yeux vers le ciel, il soupira, et lui dit : « Eph-

avec Schanz que Jésus se consacre désormais aux particuliers, que la foule est décidément trop adonnée aux choses extérieures, etc.

Jésus met ses doigts dans les oreilles du sourd, et, avec sa propre salive, il touche la langue. Les deux actions sont plutôt successives que simultanées, car le texte ne dit pas que Jésus ait craché dans la bouche de l'infirme. S'il le touche, c'est plutôt avec le doigt. Dans le Diatessaron de Tatien, Jésus crachait d'abord sur ses doigts, et employait la salive aux oreilles et à la langue (cf. Lamy, *Ephrem,* I, 171; *Diat. ar.* xxi, 3 et W[d] επτυσεν εις τους δακτυλους αυτου και εβαλεν εις τα ωτα του κωφου και ηψατο της γλωσσης του μογγιλαλου). Le texte le plus autorisé est aussi le plus intelligible. Les doigts sont placés dans les oreilles comme pour les ouvrir, la salive sur la langue comme pour faciliter son opération. Il y a donc un certain rapport entre l'acte de Jésus et le résultat qu'il veut obtenir. Cependant Loisy exagère beaucoup le caractère médicinal des gestes : « Il se comporte comme un médecin confiant en Dieu, qui réaliserait une cure extraordinaire par un remède vulgaire, avec l'assistance divine » (I, 981). Le remède serait par trop rudimentaire; il serait même puéril, et n'entrerait pas plus dans l'ordre de la médecine qu'une simple imposition des mains. Cependant *Mald.* a bien noté que les gestes ne sont pas quelconques; ils sont appropriés : *Quia ergo, qui surdi sunt, videntur re aliqua obturatas habere aures, mittit digitum in aures surdi, quasi clausas, et obturatas terebraturus... Et quia, qui muti sunt, videntur ligatam nimia siccitate habere linguam... mittit salivam in os muti...* Il n'emploie pas sérieusement ces opérations comme un remède, mais il opère, par la vertu qui est en lui, ce que les remèdes n'auraient pu obtenir, *accommodans quodammodo potentiam suam ad modum agendi causarum naturalium, et ad sensum, et consuetudinem hominum.* Le miracle, opéré par une parole et de loin, n'aurait pas exprimé aussi bien l'action efficace de son humanité dans l'obtention de certaines faveurs (*Vict.*, *Euth.*, *Swete*) ; c'est ainsi que l'Eucharistie est encore aujourd'hui l'instrument de grâces que Dieu pourrait accorder sans elle, mais qui sont le privilège de l'humanité sainte du Sauveur. Il n'est pas nécessaire d'ajouter avec *Knab.* que Jésus a voulu exciter la foi de l'infirme et le préparer à la grâce de la guérison.

34) Jésus regarde vers le ciel pour prier; son gémissement est aussi une prière (cf. Rom. viii, 23. 26) instante, quoique muette, suivie d'un ordre donné avec autorité. ἐφφαθά par assimilation du *tau* devant *phe* pour אֶתְפְּתַח (d'après Dalman, *Gram.*, 2 éd., 278, n. 1, plur. fém., soit אֶפְּתַחָא, mais le discours s'adresse plutôt à la puissance auditive). Le mot est conservé en araméen, non qu'il ait une efficacité comme tel ou une valeur magique, mais parce que le narrateur se proposait de reproduire plus exactement la scène, ainsi qu'il nous arrive à nous-mêmes quand un mot étranger nous paraît plus pittoresque. Si l'interprétation de Dalman était correcte, le traducteur aurait dû mettre le pluriel dans sa traduction; le *syr.* a omis l'interprétation, mais écrit אתפתח.

phata, » c'est-à-dire « Ouvre-toi! » 35 Et ses oreilles s'ouvrirent,
et le lien de sa langue fut aussitôt délié et il parlait correctement.
36 Et il leur défendit de le dire à personne; mais plus il leur dé-
fendait, plus ils le publiaient davantage. 37 Et ils étaient saisis

35) Le lien de la langue ne doit pas être pris d'une façon trop matérielle, pas plus que l'ouverture des oreilles. L'infirme a désormais le libre usage de l'une et des autres. Cependant il est plus naturel de conclure à une infirmité spéciale de l'organe de la parole en dehors de la surdité : Schanz cite : *cui nomen Baltus propter linguae obligationem fuit; — linguae nodis solutis loqui primum coepit* (Justin, *Hist.* XIII, vii, 1. 6). Aussi Mc. ne dit pas que le sourd commença à parler, mais à parler comme tout le monde, ὀρθῶς. Dans l'hypothèse d'un sourd-muet de naissance il faut supposer que Jésus lui donna la science infuse de l'araméen (*Knab.*) ou entendre avec Schanz qu'il eut désormais tout ce qu'il fallait pour apprendre à bien parler. Loisy grandirait volontiers le miracle, sauf à en révoquer en doute la réalité : « Quoi qu'il en soit de la réalité, le narrateur, préoccupé peut-être de la signification symbolique du miracle, fait entendre que l'homme était aussi sourd et muet qu'on peut l'être, et qu'il s'était trouvé subitement en plein et parfait usage de l'ouïe et de la parole » (I, 982). D'après Deissmann (*Licht vom Osten*, p. 219 ss.) ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης est un terme technique pour marquer que l'homme a été lié par un sortilège. Il cite de nombreuses formules magiques qui avaient pour but de lier la langue, c'est-à-dire d'empêcher de parler. Mais, en dehors de toute allusion de Mc. à une possession démoniaque, il est plus sûr de l'entendre d'un empêchement naturel.

36) Jésus demande le silence, comme v, 43. Il est difficile de dire pourquoi; il y a du moins dans le secret cette logique qu'il est commandé dans ces deux occasions après un miracle que Jésus a voulu opérer loin de la foule. D'ailleurs le miracle ne pouvait demeurer caché, puisqu'on pouvait comparer les deux états du sourd-bègue. Mais pourquoi donner un ordre qui ne devait pas être obéi? *facit ille quod debet quodque in se est, quamvis non ignoret nos quod debemus quodque in nobis est minime facturos* (*Mald.*). Il convenait à Jésus, et cela découlait des humbles sentiments de son âme, d'avoir une attitude tout opposée à celle des charlatans qui promettaient des miracles pour se poser comme Messies. Cette attitude est soulignée de temps en temps. Jésus n'espère pas que ses miracles demeureront secrets, mais il veut qu'on sache qu'il n'entend pas s'en prévaloir. Cette modestie excite davantage l'enthousiasme de la foule, mais faut-il s'abstenir d'être modeste pour ne pas être estimé? D'autant que, d'ordinaire, le résultat de la modestie est bien qu'on reste caché.

37) ὑπερπερισσῶς est un *hapax* qui augmente encore la force de ἐκπλήσσεσθαι (cf. i, 22; vi, 2; xi, 18); c'est un paroxysme qui indique peut-être une population en partie païenne, plus exubérante que les Juifs dans ses démonstrations. Au point où l'on est arrivé (le parf. πεποίηκεν), Jésus a bien fait toute chose, et la preuve en est dans ce qui se passe actuellement (ποιεῖ), la foule s'exprime avec une emphase qui généralise et force peut-être la note; aussi

d'une admiration extrême, disant : « Il a bien fait toutes choses, et il fait entendre les sourds et parler les muets! »

le mot ἀλάλους choisi pour jouer avec λαλεῖν ne peut être regardé comme marquant avec précision l'infirmité de l'homme guéri. Les Juifs pouvaient voir dans ce miracle une réalisation de l'oracle d'Isaïe (xxxv, 5. 6). Loisy prétend que l'évangéliste se sert de la foule pour insinuer au lecteur le sens du miracle : « L'émotion extraordinaire causée par la guérison du sourd-muet figure la conversion des Gentils » (I, 982). Il est très arbitraire de prêter ce symbolisme à Mc., mais il semble bien que l'épisode, qui se passe dans le pays des Gentils, a eu beaucoup d'entre eux pour témoins, et que Mc. n'a pas été fâché de constater leur enthousiasme pour l'œuvre de Jésus.

CHAPITRE VIII

[1] En ce temps-là, comme il y avait de nouveau une grande foule, et qu'ils n'avaient pas de quoi manger, appelant les disciples il leur dit : « J'ai pitié de la foule, car — voilà déjà trois jours — ils restent auprès de moi, et ils n'ont pas de quoi manger; [3] et si je les renvoie à jeun chez eux, ils vont défaillir en route; et quelques-uns

VIII, 1-9. SECONDE MULTIPLICATION DES PAINS (Mt. XV, 32-39).

1) L'événement n'est pas situé d'une façon précise, mais la mention du temps, si vague soit-elle (cf. I, 9), le rattache au séjour dans la Décapole. Il faut donc supposer, ce que Mc. ne nous avait pas dit, que Jésus y prêchait, car il n'aurait pas en quelque façon approuvé l'endurance de la foule, si son empressement n'avait eu en vue que les miracles. — πάλιν fait peut-être allusion aux autres rassemblements pendant que Jésus prêchait en Galilée (III, 20; IV, 1; V, 21) ou à celui qui a précédé la première multiplication (VI, 34). Cette fois c'est Jésus qui prend l'initiative et appelle ses disciples comme pour avoir leur avis.

2) La compassion du Sauveur ne se porte pas cette fois sur la détresse morale de la foule (VI, 34), mais sur l'embarras où elle se trouve. Ils avaient sans doute apporté des provisions, mais elles sont épuisées. — ἡμέραι τρεῖς est un nominatif entre parenthèses (*Moulton*, 70; *Meisterhans*, 203); construction qui n'était pas inconnue aux attiques. La même tournure anormale dans Mt. XV, 32 prouve que l'un des deux a servi de source écrite ou qu'ils ont eu une source commune. Swete préfère suppléer εἰσίν et traiter προσμένουσιν et ἔχουσιν comme des datifs, ce qui est beaucoup moins simple.

3) Prévenant les apôtres qui vont proposer de les renvoyer comme ils l'ont déjà suggéré dans le premier cas (VI, 36), Jésus leur remontre que, s'en allant à jeun, ils risquent de succomber en route. Νῆστις ne paraît dans la Bible qu'ici dans Mc. et Mt., nouvelle preuve de dépendance littéraire. Ἐκλύεσθαι, de la faiblesse causée par la faim, Jud. VIII, 15; I Regn. XIV, 28; Is. XLVI, 1; Thren. II, 19; I Macc. III, 17. L'argument ne s'applique dans toute la rigueur qu'à ceux qui étaient venus de loin (καί « d'autant que », *Vg. enim*), mais il semble bien qu'on était à une certaine distance des lieux habités. ἥκασιν (Dt. XXXII, 17), forme du parfait (*Mayser*, 372). On préfère cette leçon (avec ℵAD etc. *latt. syrr. arm. go. aeth. sah.*, cf. W.-Schmiedel [104, n. 2], Moulton [53]) probablement corrigée en ηκουσιν par une recension antiochienne (EFG etc.) et en εισιν par une recension alexandrine (BLΔ *me.*)

d'entre eux 'sont venus' de loin! » [4] Et ses disciples lui répondirent : « Comment pourrait-on les rassasier de pain, ici, dans un désert? » [5] Et il leur demanda : « Combien avez-vous de pains? » Ils dirent : « Sept. » [6] Et il ordonna à la foule de s'asseoir à

3. ἥκασι. — Nestle : εἰσίν.

---

4) On s'étonne que les apôtres ne paraissent pas soupçonner que Jésus puisse faire une seconde multiplication, quand ils ont été témoins de la première. Mais il y a une différence très sensible dans leurs propos. Dans le premier cas, ils ne soupçonnent absolument rien et relèvent l'impossibilité de nourrir ces gens avec une nuance d'ironie peu respectueuse. Dans le cas présent, il serait exagéré de dire qu'ils demandent le miracle, quoique timidement, mais il est certain que leur réponse, en forme de question, insiste moins sur l'impossibilité que sur l'embarras où ils se trouvent; ils semblent renvoyer la réponse au maître. — πόθεν ici ne signifie pas proprement : « où faudrait-il aller pour trouver », mais « comment pourrait-on faire », ou plus précisément « comment quelqu'un pourrait-il s'y prendre? » laissant ainsi au Maître le soin de résoudre la question, comme Phèdre demande à Socrate : τὴν... τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι (Plat. *Phèdre*, 269 *d;* cf. Xén. *Conv.* II, 4). La phrase n'est pas sans analogie avec la plainte de Philoctète : πόθεν γὰρ ἔσται βιοτά; τίς ὧδ' ἐν αὔραις τρέφεται μηκέτι μηδενὸς κρατύνων ὅσα πέμπει βιόδωρος αἶα; (Soph. *Ph.* 1159). Au surplus la « stupidité » des disciples est jugée trop sévèrement par ceux qui lisent à quelques lignes de distance les deux multiplications, et jugent d'après cela, sans se placer par la pensée dans les circonstances. Le premier miracle avait eu lieu depuis longtemps déjà; bien d'autres cas avaient dû se présenter où l'on s'était trouvé dans l'embarras sans que Jésus ait eu recours à un moyen aussi extraordinaire. On ignorait ses desseins. Mc. prête sans doute à Jésus l'intention d'éprouver la foi des disciples et il se propose aussi de constater leur lenteur à se mouvoir dans le surnaturel, et la pénurie réelle où l'on se trouvait : *Videtur etiam mihi voluisse Christus eorum explorare fidem, et futuri miraculi occasionem captare, ut discipulorum confessione constaret, non esse panem, unde tanta turba pasci posset. Semper enim observamus Christum numquam sine magna compertaque necessitate miracula fecisse* (*Mald.* sur Mt. XV, 32). De plus il s'agit de trouver du pain dans un désert. Comme il n'y a pas de désert proprement dit dans les environs orientaux du lac, l'expression marque une certaine emphase; tout le monde savait que Dieu avait donné du pain à son peuple dans le désert : τὸν ἄρτον ὃν ἐφάγετε ὑμεῖς ἐν τῇ ἐρήμῳ (Ex. XVI, 32). Il fallait donc un miracle pour sauver la situation.

5) Mt. mentionne dès ce moment les petits poissons. N'est-ce pas pour donner plus d'unité à la narration?

6) C'est ici que la ressemblance avec VI, 41 est le plus complète; l'acte principal ne pouvait être accompli de deux manières différentes.

terre, et prenant les sept pains et rendant grâces, il les rompit et il les donnait à ses disciples pour qu'ils les servissent, et ils les servirent à la foule. 7 Et ils avaient quelques petits poissons; et il les bénit et dit de les servir aussi. 8 Et ils mangèrent et furent rassasiés, et l'on emporta sept corbeilles des morceaux qui restaient. 9 Or ils étaient environ quatre mille. Et il les congédia.

7) La présence des poissons n'indique pas la proximité du lac, on pouvait garder longtemps des poissons cuits et salés. Mc. a-t-il pensé à une distribution distincte? ou a-t-il mis les petits poissons après pour ne pas dire qu'ils avaient été partagés? Une double distribution successive eût compliqué les choses.

8) Il n'est pas certain qu'il faille lire σπυρίδας plutôt que σφυρίδας (ℵAD); ce sont des corbeilles tressées, plus larges que les couffins. Il y en a sept, autant que de diacres, note Loisy; on pourrait dire : autant que de pains, ou alléguer le nombre sacré des Sémites. Mieux vaut s'en tenir au fait.

9) Mc. est moins affirmatif sur le nombre (ὡς) que dans le premier cas; peut-être parce que cette fois il n'a pas dit qu'on ait réparti la foule par cinquante et par cent.

*
* *

Loisy paraît supposer que Mc. n'a cru qu'à une multiplication, ou plutôt, dans son système de symbolisme : « s'il n'a pas pris, comme Luc, le parti d'omettre l'une des deux multiplications, c'est peut-être parce qu'il avait su attribuer un sens à chacune, la première figurant la proposition de l'Évangile aux Juifs, et la seconde présentant la communication du salut aux Gentils. » « Aucun récit n'a été inventé pour enchérir sur l'autre; mais la même tradition ayant donné lieu à deux rédactions, les deux ont été recueillies dans Marc, et ont passé de là dans Matthieu » (I, 990). C'est bien, en effet, l'opinion dominante des critiques modernes. On allègue que la mise en scène est la même dans les deux cas, et environ au même lieu, à l'orient du lac. Les disciples se comportent la seconde fois comme s'ils n'avaient rien vu de semblable. La conclusion est à peu près la même.

Il est vrai qu'il y a des divergences de détail, déjà notées par saint Jérôme : *Ibi quinque panes erant et duo pisces; hic septem panes et pauci pisciculi. Ibi super fenum discumbunt : hic super terram. Ibi qui comedunt quinque millia sunt, juxta panum numerum quos comedunt : hic quatuor millia. Ibi duodecim cophini replentur de reliquiis fragmentorum : hic septem sportae* (*Com. in Matth., P. L.* XXVI, 112).

Il faut cependant convenir, au point de vue critique, qu'un même événement a parfois été narré avec des différences aussi considérables, et si

10 Et montant aussitôt dans la barque avec ses disciples, il vint

le premier récit se trouvait dans un auteur, le second dans un autre, tous deux assez éloignés des faits, on pourrait très bien conclure que le fait est unique. Mais il s'agit d'un même auteur, de Mc., qui puise aux meilleures sources et à des souvenirs immédiats, et qui n'aurait certainement pas conservé deux récits s'il n'avait cru les faits distincts. Les règles de la critique obligent à conclure à deux événements distincts, car Loisy n'a pas prouvé que Mc. suit dans toute cette partie deux chaînes parallèles de souvenirs. Le seul argument sérieux qu'on puisse alléguer contre la dualité, c'est l'attitude des apôtres; nous avons indiqué dans le commentaire que, dans le second cas, elle est notablement différente. L'omission de Lc. prouve seulement qu'il a cru suffisant l'effet produit sur son lecteur par la première multiplication.

On sait d'ailleurs que ceux qui nient la seconde multiplication ne sont pas disposés à reconnaître la première.

10-13. Les Pharisiens demandent un prodige (Mt. xvi, 1-4; cf. xii, 38-42; Lc. xi, 29-32).

Ce récit a été conservé dans la tradition de plusieurs manières. Mt. qui l'avait déjà donné (xii, 38-42) d'après un autre recueil, l'a repris en se rapprochant cette fois beaucoup plus de Mc. (Mt. xvi, 1-4). Lc. a suivi sa voie entre les deux sources. On ne peut prouver que Mc. dépende lui aussi de la source commune à Lc. et à Mt.

10) Il semble bien que nous sommes ramenés sur la rive occidentale. C'est là qu'ont eu lieu jusqu'à présent les discussions avec les Pharisiens (cf. v. suivant); de plus, εἰς τὸ πέραν au v. 13 indique plutôt la rive orientale. Mais à quel endroit? La question est encore indécise. 1) Si l'on maintient la leçture *Dalmanoutha,* attestée par tous les onciaux (sauf D), quelques mss. *anc. latt. vg. me. sah. arm.,* etc., il faut renoncer à toute identification. *Delhemiyeh*, au sud du lac, près de l'embouchure du Yarmouk dans le Jourdain, n'offre qu'une consonance assez lointaine et ne convient guère comme site. Herz (*Expos. Times*, sept. 1897) a proposé comme original דלימניתא qui serait la forme emphatique de לִימֵן « port » (λιμήν) et désignerait le havre, par exemple de Magdala; mais cette forme n'est ni connue, ni vraisemblable, et le nom propre ferait défaut. Encore moins satisfaisant est le rapprochement proposé par J. Lightfoot avec צלמון (Jud. ix, 48). 2) On a été tenté de regarder [*D*]*almanoutha* comme la transcription de l'araméen למנותא, traduction de εἰς τὰ μέρη. Cette conjecture proposée par Rendel Harris (*Codex Bezae*, p. 178, en 1891) et par Nestle (*Philol. Sacr.*, p. 17) a été rejetée par Dalman (*Worte,* 52 s.), parce que מנותא signifie « parts », « portions » et que jamais les versions syriaques ne se sont servies de ce mot pour signifier une région. L'objection prouve d'une façon décisive que למנותא ne peut être original dans ce sens; ce n'est donc pas Mc. qui aurait aussi mal transcrit sa source. Mais μέρος en grec n'a pas non plus pour l'ordinaire le sens de région (cepen-

dans la région de Dalmanoutha. 11 Et les Pharisiens sortirent, et ils se mirent à disputer avec lui, lui demandant un signe du ciel,

dant I Regn. xxx, 14 et dans le N. T. Mt. ii, 22; xv, 21; xvi, 13; Act. ii, 10; xix, 1; xx, 2; Eph. iv, 9); il se pourrait qu'un lecteur syrien très ancien ait mis en marge de son exemplaire : Δαλμανουθα, pour se traduire à lui-même εἰς τὰ μέρη. Ce mot aurait passé pour un nom propre représentant une leçon meilleure que le nom qui suivait μέρη dans le *Codex*, et l'aurait ensuite remplacé dans le texte. L'hypothèse est précaire, mais vaudrait mieux que celle de R. Harris, qui suppose une dittographie למנותא דלמנותא. Il resterait à déterminer le nom primitif mis par Mc. On peut opter entre Μαγεδαν et Μαγδαλα. Magedan est soutenu par *d* latin (*Magidan*, transcrivant Μελεγαδα de D), par *a, ff, b, i, r, c, k,* et *syrsin.* avec Eusèbe : Μαγεδάν· εἰς τὰ ὅρια Μαγεδὰν ὁ Χριστὸς ἐπεδήμησεν, ὡς ὁ Ματθαῖος. καὶ ὁ Μάρκος δὲ τῆς Μαγεδὰν μνημονεύει καὶ ἔστι νῦν ἡ Μαγεδανὴ περὶ τὴν Γερασάν (*Onom.* 134, 18). Comme texte, ce Magedan a l'avantage de coïncider avec la leçon la plus soutenue de Mt., mais n'est-ce pas pour cela même qu'il a passé de Mt. à Mc. par harmonisation? Quant au lieu indiqué par Eusèbe, près de Gérasa, il est invraisemblable, à moins qu'Eusèbe n'ait eu dans la pensée les bords du lac, en prenant Gérasa du point de vue de l'histoire du possédé (v, 1). On serait tenté de préférer la leçon Μαγδαλα soutenue par de très bons cursifs 1. 13. 69, 209. 271. 347 et le *syr.-pal.* édité par Land (*Otia syriaca*, textes, p. 140), *magdal.* L'endroit serait à *el-Mejdel* d'aujourd'hui, Magdala, la patrie de Marie-Magdeleine. Cette leçon serait peut-être encore plus en harmonie avec Mt., si l'on tient compte de la leçon Μαγδαλα, de nombreux onciaux, *arm. aeth. Chrys.* à laquelle Μαγαδαν peut se ramener, comme Μαγαδά (Jos. xv, 37, B) pour מגדל. Cependant cette leçon n'est-elle pas, dans Mt. comme dans Mc., une correction savante des écoles où l'on connaissait la topographie? Le ms. 1 suit ordinairement Origène qui ne reculait pas devant ces corrections (cf. sur v, 1).

En somme, le plus sûr est de conserver Dalmanoutha, en attendant une solution plus satisfaisante du problème.

11) Ἐξῆλθον, les Pharisiens sont sortis de la ville proche du lieu de débarquement où Jésus a pu demeurer quelque peu. On ne voit pas qu'ils aient eu un long chemin à faire, ce qui indique la rive occidentale, car ce sont toujours les mêmes adversaires. Cette fois ils se sont enhardis et s'adressent à Jésus, non pour le questionner sur la conduite de ses disciples, mais pour lui demander un signe du ciel. Si συνζητεῖν est pris dans le sens ordinaire de Mc. (i, 27; ix, 10. 14. 16; xii, 28), il y eut d'abord une discussion dont l'objet n'est indiqué que par la demande qui la termina. Tout le monde est d'accord qu'il s'agit d'un signe messianique. Cette opinion est bien la plus probable ; cependant le texte n'est pas explicite. Jésus, jusqu'à présent, ne s'est pas manifesté comme Messie et les Pharisiens pouvaient se demander s'il ambitionnait d'en jouer le rôle. Ils sont en présence de miracles qui les irritent parce qu'on les fait sans être de leur parti et sans avoir leur agrément, parce que Jésus a ouvertement combattu leurs doctrines. Leur but principal, d'après Mc., n'est pas de s'éclairer, mais de *tenter* Jésus. Le mot peut avoir plusieurs

pour le tenter. [12] Et gémissant en son esprit, il dit : « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe? En vérité, je vous le

sens. Ceux d'entre eux qui attribuent les miracles de Jésus à Beelzéboul s'imaginent peut-être que ce prince de l'air (Eph. II, 2) ne pourra pas faire un prodige dont l'origine soit dans le ciel. Théoph. : ἐνόμιζον γὰρ ὅτι οὐ δυνήσεται ἐξ οὐρανοῦ ποιῆσαι σημεῖον οἷα δὴ ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ δυνάμενος ποιεῖν τὰ ἐν τῇ γῇ μόνα σημεῖα. Ou peut-être leur intention est-elle, en exigeant un prodige éclatant, manifeste, qui fasse la lumière pour tout le monde, de tenter Jésus au sens propre, de l'induire à sortir de sa voie et à déplaire à Dieu en provoquant une manifestation extraordinaire pour sa propre glorification (cf. *Holtz., Loisy*). Si Jésus refuse d'aborder l'épreuve, on dira qu'il est impuissant et qu'il n'est pas au niveau d'un Élie qui avait fait descendre le feu du ciel (I Reg. XVIII, 38; II Reg. I, 10 ss.). En somme, on demande à Jésus une ratification publique et éclatante, — dont on puisse constater pour ainsi dire physiquement qu'elle est venue d'en haut, — de l'attitude qu'il a prise et qui suppose une mission divine, sans que cette mission soit encore nettement caractérisée. Si tout le monde admettait que le Messie devait faire la preuve de sa mission, on n'était pas d'accord sur le signe. Theudas s'engageait à fendre les eaux du Jourdain (*Le Messianisme,* 21); les rabbins demandèrent à Bar-Kokébas de juger par un instinct infaillible intérieur (*Le Messianisme,* 228 s.); en somme, le signe messianique par excellence eût été la victoire. La prétention des Pharisiens était déplacée, non point qu'un signe fût superflu, mais parce que, ne tenant pas compte des miracles de Jésus, ils en exigeaient un à leur fantaisie.

12) Ce qu'il y avait de plus clair dans les plans probablement mal définis des Pharisiens, c'est qu'ils procédaient d'une intention mauvaise; ceux qui n'ont pas reconnu la puissance et la bonté de Dieu dans les miracles déjà opérés se rendront-ils à un prodige fait sur commande? Aussi Jésus gémit-il profondément (ἀναστενάζειν Eccli. XXV, 18; Lam. I, 4; II Macc. VI, 30; Suz. 22 [Théod.] est plus fort que le verbe simple) sur cette mauvaise volonté qui se révèle à son esprit (cf. II, 8). Le mot γενεά est général et semble comprendre avec les Pharisiens tous les Juifs, du moins ceux qui suivent leur impulsion (cf. V. 38; IX, 19; XIII, 30). C'est le premier indice de l'échec de Jésus auprès de la masse. Cette génération se comporte vis-à-vis de lui comme la génération contemporaine de l'Exode vis-à-vis de Moïse (γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη, Dt. XXXII, 5; Ps. XCV [XCIV], 10; cf. Act. II, 40; Phil. II, 15 [*Swete*]). — εἰ δοθήσεται équivaut à une négation (ἀντὶ τοῦ, οὐ δοθήσεται. Ἰδίωμα γὰρ τοῦτο τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου, *Euth.*); c'est une tournure nettement hébraïque, supposant à la fin de la phrase une sorte d'imprécation : si je fais telle chose, que je meure! C'est le seul cas du N. T., sauf les allusions au Ps. XCV, 11 (Heb. III, 11; IV, 3. 5). Comme ce psaume parle au v. 10 de « cette génération », il est vraisemblable que Jésus le citait implicitement. La tournure vient donc directement de la Bible, non de l'usage parlé. Il n'est pas douteux que d'après Mc. les miracles opérés par le Sauveur sont les signes de sa mission messianique, ou plutôt de sa qualité de Fils de Dieu. Si donc Jésus refuse un signe, c'est celui que demandent les Pharisiens. Comme le dit Loisy : « Les signes du ciel, ou

dis : il ne sera pas donné de signe à cette génération. » [13] Et les quittant, il s'embarqua de nouveau pour l'autre rive.

[14] Et ils oublièrent de prendre des pains, et ils n'avaient qu'un pain avec eux dans la barque. [15] Et il leur recommandait, disant :

les signes se produisant du ciel en terre, sont réservés pour l'avènement glorieux du Messie ; ils ne sont pas nécessaires maintenant aux âmes de bonne volonté pour reconnaître que le royaume des cieux arrive » (I, 993). On ne saurait mieux dire, ni affirmer plus clairement que l'avènement glorieux n'était point destiné à cette génération ! Ce qui est d'une extrême conséquence, tant pour le système de Loisy, que pour l'intelligence des textes qui suivront (XIII, 24-26). Mt. XII, 39 et XVI, 4 et Lc. XI, 29 font une exception au refus du signe : « il ne sera donné d'autre signe que le signe de Jonas ». Il est impossible de douter de l'authenticité de cette parole. Pourquoi Mc. l'a-t-il omise ? S'il avait suivi Mt., ce serait assez difficile à expliquer. Le plus simple est d'admettre que l'exception relative à Jonas ne figurait pas dans la tradition qu'il suivait, et qui, par conséquent, ne serait pas en tout la même que celle où ont puisé Mt. et Lc. On comprend d'ailleurs que Pierre ou tout autre prêchant l'Évangile en dehors des cercles juifs érudits comme devaient l'être les Pharisiens, ait omis de parler du signe de Jonas, qu'il eût fallu expliquer. Et le signe de Jonas n'étant pas un signe tel que le demandaient les Pharisiens, on pouvait s'en tenir à l'omission pure et simple.

13) Jésus quitte les Pharisiens, n'attendant rien de bon d'une controverse avec eux. Quand il multiplie les miracles, on lui en demande un que personne ne puisse contester, un miracle devant les cinq Académies. Il le refuse et passe. εἰς τὸ πέραν semble bien la rive orientale, puisqu'on va aboutir à Bethsaïda au v. 22.

14-21. L'ININTELLIGENCE DES APÔTRES (Mt. XVI, 5-12 ; cf. Lc. XII, 1).

14) Wellh. se demande si εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ est grec ; cela n'est pas éloigné de : οὐδὲν ἄλλο σιτέονται εἰ μὴ ἰχθῦς μοῦνον (HÉR., I, 200). Les disciples étaient chargés des choses matérielles. Avant de monter en barque, surtout pour aller sur la rive orientale où l'on était moins chez soi, on faisait provision de pain Cette fois, soit que le départ ait été plus prompt, soit parce que la controverse avec les Pharisiens avait absorbé les esprits, on omit de se munir de pains ; il en restait un seul, peut-être oublié auparavant sur le bateau.

15) L'impf. διεστέλλετο indique peut-être que la recommandation était faite pendant la traversée. Ὁρᾶτε semble bien faire double emploi ; mais n'est-ce pas pour cela qu'il a disparu dans D *latt. syrsin.?* — βλέπετε ἀπό a été regardé comme une tournure hébraïque (*Schanz* d'après Winer), mais on n'a fourni aucun exemple topique. En hébreu ראה מן signifie plutôt prendre exemple sur quelqu'un : Ἀπ' ἐμοῦ ὄψεσθε (Jud. VII, 17). La construction de Mc. (encore XII, 38) est plutôt forgée d'après le type φυλάσσεσθαι ἀπό qui est grec (XÉN. *Cyr.* II, III, 9) ; il suffisait pour cela que βλέπειν ait le sens de prendre garde (Gal. V, 15 ; Heb. XII, 25 ; II Jo. 8 etc.). D'ailleurs Deissmann (*Licht vom Osten,* p. 82) a cité une lettre sur papyrus du 4 août 41 après J.-C. dont l'au-

« Voyez, gardez-vous du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode ! » [16] Et ils disputaient entre eux, parce qu'ils n'avaient pas de pain. [17] S'en étant aperçu, il leur dit : « Pourquoi disputez-vous parce que vous n'avez pas de pains? Vous n'avez pas

teur n'était certes pas juif, où il est dit : καὶ σὺ βλέπε σατὸν (sic) ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων. — Le levain, sous un petit volume, a le pouvoir de communiquer sa propre fermentation à toute la masse à laquelle on le mêle; principe de fermentation, le levain est donc un principe de corruption. Aussi les pains fermentés ne pouvaient-ils être offerts au temple. Si la parabole du levain n'insiste pas sur ce sens fâcheux (Mt. XIII, 33; Lc. XIII, 21), c'est que c'est une simple comparaison. Quand le levain est pris lui-même dans un sens métaphorique, ce sens est défavorable (I Cor. V, 6 ss.; Gal. V, 9), pour marquer un principe de corruption morale qui contamine tout ce qu'il touche. Dans le cas présent, il est double, c'est l'esprit des Pharisiens et celui d'Hérode. Bède a très bien résumé ce que Mc. lui-même donne à conclure : *Vel fermentum Pharisaeorum est decreta legis divinae traditionibus hominum postponere, legem verbis praedicare, et factis impugnare, Dominum tentare, doctrinae ejus, aut operibus non credere. Fermentum autem Herodis est adulterium, homicidium, temeritas jurandi, simulatio religionis et odium in Christum et praecursorem ejus.*

En excluant ce levain, Jésus veut que ses disciples se tiennent complètement en dehors de ces deux partis, l'un dont la religion est plus extérieure que profonde, l'autre qui est tout entier occupé des choses du monde et de la politique; les disciples doivent chercher Dieu très purement; la moindre pensée empruntée aux préoccupations des Pharisiens ou d'Hérode contaminerait leur piété.

16) La leçon εχουσιν de B 1. 28. 209. 604. *c, k*, est soutenue par ειχαν de D (*a, b, c, ff, q*) qui est une correction de puriste (le présent peut être maintenu, cf. VI, 45), et préférable à εχομεν qui a dû être mis comme plus facile et semblable à Mt. Si on lit ἔχομεν le sens est : « il dit cela parce que nous n'avons pas (pris) de pain ». C'est peut-être le sens de Mt. Celui de Mc. est un peu différent. Les disciples commencent à discuter entre eux (πρὸς ἀλλήλους et non plus ἐν ἑαυτοῖς) parce qu'ils n'ont pas de pain; d'où est venue l'omission? qui est en faute? comment la réparer? (*Swete*). La parole de Jésus est un véritable *mâchâl,* cachant un enseignement moral relevé sous une recommandation pratique. Les disciples s'en tiennent au sens littéral, ou plutôt ils n'ont pas le temps de s'y arrêter, de sentir qu'ils ne comprennent pas, de demander une explication, parce que le levain les fait aussitôt penser aux pains, et en même temps ils se souviennent de leur oubli. Ne s'occupant pas davantage de la leçon qu'a voulu leur donner le Maître, ils s'absorbent dans leurs préoccupations temporelles et dans une querelle.

17) γνοὺς ne s'entend point d'une connaissance surnaturelle, puisque la dispute avait lieu aux oreilles de Jésus. — ὅτι est récitatif d'après Swete, mais plutôt = δι' ὅ τι, répondant au כִּי hébreu, comme dans IV, 41 (*Blass*,

encore réfléchi ni compris? Avez-vous le cœur endurci? [18] Ayant des yeux vous ne voyez pas, et ayant des oreilles vous n'entendez pas? Et ne vous rappelez-vous pas, [19] lorsque j'ai rompu cinq pains pour cinq mille hommes, combien vous avez emporté de paniers pleins de morceaux? » Ils lui dirent : « Douze. » [20] « Lorsque [j'ai rompu] les sept [pains] pour les quatre mille, combien avez-vous emporté de corbeilles pleines de morceaux? » Et ils dirent : « Sept. »
[21] Et il leur dit : « Vous ne comprenez pas encore? »

300), et souvent dans les LXX. Pour νοεῖν, cf. VII, 18; XIII, 14; pour συνίεναι, IV, 12; VI, 52; VII, 14. Étant constamment témoins de faits surnaturels, les disciples ne réfléchissent pas assez pour en comprendre la portée. Leur cœur est calleux; sur le sens de πεπωρωμένην, cf. III, 5; le sens d'aveuglé dans *syrsin.* et *Vg.*, introduit dans D (πεπηρωμενην), est peu vraisemblable ici; c'est l'idée du v. suivant. D'ailleurs il ne faudrait pas confondre ce cœur calleux avec le *cor malignum* de IV Esd. IV, 20. 21. 26.

18) Le début du v. peut être une allusion soit à Jer. V, 21 : ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν, ὦτα αὐτοῖς καὶ οὐκ ἀκούουσιν, soit à Ez. XII, 2 : ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ οὐ βλέπουσιν καὶ ὦτα ἔχουσιν τοῦ ἀκούειν καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ou même à Isaïe, que Mc. a déjà cité librement IV, 12. Les disciples sont-ils donc au même point que la foule qui profite des miracles, et qui recherche l'enseignement sans entrer dans l'esprit de la révélation nouvelle, parce qu'elle ne s'y applique pas assez? — A propos du *Logion* III d'Oxyrhynchos : πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ[ν] καὶ οὐ βλέ[πουσιν], Reitzenstein (p. 241) a comparé un passage du Poimandrès (VII [VIII], § 3) : ἵνα μήτε ἀκούῃς περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπῃς, περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ. Le rapport entre le Poimandrès et le logion est assez vague; quant au logion, il a conservé le souvenir de la tristesse éprouvée par Jésus en présence de l'aveuglement des hommes (cf. Actes de Judas Thomas, 252, en syriaque, éd. *Wright*). — οὐ μνημονεύετε pourrait être séparé de ce qui suit par une interrogation, mais la question porterait dans le vague.

19) πλήρεις est peut-être moins authentique que πλήρης (AFGM al.) indéclinable (*Moulton*, 50). Sur εἰς au lieu du datif *commodi* dans la *koinè*, cf. DEISSMANN, *Bibelstudien*, 113 s.

20) πληρώματα σφυρίδων « le contenu des corbeilles », comme EUR. *Ion.* 1051 κρατήρων πληρώματα, « le contenu des cratères »; κλασμάτων est un second génitif indiquant la nature du contenu.

21) La question demeure en suspens, comme une invitation pressante à réfléchir. Il semble que cette fois la sévère admonestation a porté ses fruits, du moins pour Pierre.

* * *

Toute la péricope ne va pas sans difficultés. D'après Knab. et Schanz, le Sauveur veut surtout engager ses disciples à ne pas se préoccuper

des choses temporelles; il importe peu qu'ils n'aient pas de pains. Est-ce donc parce que lui, Jésus, pourra toujours les multiplier en cas de besoin? Schanz rejette cette conséquence. Il est difficile de supposer que le Maître ait entendu promettre à ses disciples de subvenir toujours à leurs nécessités par des miracles. Ce serait contraire à son esprit et à sa conduite (cf. Mt. IV, 4).

Il semble que les reproches de Jésus ne s'expliquent bien que s'ils résument toute une situation, et ils sont en effet très généraux. Il ne reproche pas à ses disciples d'avoir oublié les pains, ni de s'attacher trop aux biens temporels. Il constate combien ils sont obtus et peu clairvoyants dans les choses surnaturelles. S'il cite les deux multiplications, c'est comme les deux miracles les plus extraordinaires qu'il ait faits. De même que le levain suggère aux disciples l'idée des pains, la querelle sur les pains appelle le souvenir des deux grands miracles de multiplications. Les disciples se souviennent parfaitement des faits. Ils répondent sans hésiter et savent distinguer très bien ce qui s'est passé dans les deux circonstances. Ce ne sont point des sots, mais ils ne comprennent pas le grand drame qui se passe sous leurs yeux. A propos d'un petit incident, le mécontentement du Maître éclate; il déborde sur toute l'attitude des disciples jusqu'à ce jour. Malgré leur situation privilégiée, ils en sont au même point que la foule. Comme il arrive souvent en pareil cas, le Maître profite d'une inattention un peu trop forte pour leur dire leur fait sur toute leur conduite.

Cette inintelligence des disciples, que Mc. constate si nettement, est, d'après Knab., le gage le plus certain de sa véracité : *Nota quam ingenue ac fideliter referatur tarditas et defectus apostolorum; nullo modo evangelistae occultare student quam fuerint rudes... id profecto aliis quoque eorum narrationibus summam conciliare debet auctoritatem* (Mc., p. 212). D'après Loisy, au contraire : « L'inintelligence des apôtres est donc une thèse de l'évangéliste, bien plus qu'un fait de l'histoire » (I, 1005). Le « donc » suppose des preuves antécédentes qui font complètement défaut; à supposer que l'ordre des événements vienne d'une combinaison didactique, non d'une tradition historique, ce n'est point une raison pour que l'inintelligence des apôtres soit une thèse. Plus loin Loisy donne une autre raison : « Marc en vient ici à prêter aux apôtres une inintelligence rebelle à tout éclaircissement, parce qu'il va rapporter les déclarations concernant la mort et la résurrection du Christ que les Douze sont supposés n'avoir pas comprises en dépit de leur clarté » (I, 1006). Ce serait, de la part de l'évangéliste, un artifice, coupable, mais grossier. Les apôtres n'ayant pas compris plus tard, il fallait supposer qu'ils n'ont pas compris plus tôt! Autant valait dire qu'on était décidé à ne leur attribuer qu'un esprit « extraordinairement court » (I, 1001), mais pourquoi? Toute la question est de

22 Et ils viennent à Bethsaïda. Et on lui amène un aveugle, et on le prie de le toucher. 23 Et ayant pris la main de l'aveugle, il le conduisit hors du bourg, et après lui avoir craché sur les yeux, et lui avoir imposé les mains, il lui demanda : « Si tu vois quelque

savoir si l'inintelligence des apôtres est historiquement invraisemblable. Elle le serait, s'il s'agissait de l'ordre pratique, mais précisément ils sont très pratiques (I, 1001), sauf un oubli qu'ils se reprochent aussitôt. Qu'ils n'aient pas compris plus tôt ce qu'était Jésus, c'était sans doute leur faute, puisque Jésus leur reproche leur peu d'intelligence. Mais cette sorte de cécité touche à son terme, puisque Pierre va confesser le Messie; et, si elle est suivie d'un autre aveuglement, c'est qu'il fallait maintenant adopter une idée du Messie toute différente de ce qu'on se figurait dans Israël. La lourdeur des apôtres n'est pas plus invraisemblable que le parti pris des docteurs qui appartient sans doute à l'histoire, et la franchise avec laquelle Mc. la constate demeure une garantie de sa fidélité.

22-26. L'Aveugle de Bethsaïda.

22) Bethsaïda, cf. vi, 45. On était donc encore sur la rive orientale. D et plusieurs *mss. latt.* et *go.* ont βηθανιαν, probablement celle de Jo. i, 28, leçon dont on ne peut dire qu'elle est impossible, mais qu'on ne peut accepter sur ces seules autorités. B. Weiss, Holtz., Loisy, notent le parallélisme des deux séries vi, 30-vii, 37 et viii, 1-26. Ce sont deux voyages qui commencent par une multiplication des pains et se terminent par un miracle qui met en scène le pouvoir de guérir qui est dans le contact de Jésus. De même que les multiplications ont plusieurs traits communs, de même ces miracles : Jésus prend dans les deux cas l'infirme à part, il le touche avec sa salive, il recommande de ne rien dire. Mais il reste cette différence que dans le premier cas l'infirme est sourd, et dans le second cas aveugle. Peut-être Mc. en racontant la guérison de l'aveugle par degrés a-t-il pensé à l'avancement intellectuel des apôtres. Mais il n'a pas même souligné ce symbolisme. C'est ici dans Mc. le premier cas de cécité; un autre se trouve x, 46 ss. On demande à Jésus, non pas d'imposer les mains, ce qui était un rite, mais seulement de toucher, ce qui marque une plus grande confiance dans le contact personnel de Jésus.

23) La rencontre avait eu lieu dans le bourg. Mc. emploie encore l'expression κώμη, quoique Bethsaïda soit devenu une ville (Lc. ix, 10); peut-être la ville s'était-elle déplacée, l'ancien bourg gardant son nom propre. Jésus ne veut pas faire le miracle dans une rue, et comme l'homme est aveugle, il le prend par la main avec bonté ἐπιλαβόμενος τῆς χειρός (D λαβομενος την χειρα, correction qu'on ne s'explique guère que par l'influence du latin, puisque l'acc. est contre l'usage classique et que le moyen λαμβάνεσθαι ne se trouve pas dans le N. T., *Blass,* 104, note). La raison de cet *a parte* est que Jésus ne veut pas

chose? » 24 Et ayant commencé à voir, il dit : « Je vois les hommes, car j'aperçois comme des arbres qui marchent. » 25 Ensuite il lui imposa de nouveau les mains sur les yeux, et il vit distinctement et fut rétabli, et il voyait tout nettement de loin. 26 Et il l'envoya chez lui, disant : « N'entre même pas dans le bourg. »

attirer l'attention, et il est en effet très convenable que Jésus ait montré de temps en temps avec plus de force qu'il ne faisait pas de miracles pour exciter l'enthousiasme. On reconnaissait à la salive une certaine vertu pour guérir les yeux, surtout si elle était rejetée à jeun; ce singulier remède était même interdit le jour du sabbat (*j. Sabbat*, XIV, 14[d] ob.). Mais on ne le prenait pas sans doute au sérieux quand il s'agissait d'un aveugle. A la salive, Jésus ajoute l'imposition des mains, rite religieux. Puis il demande à l'aveugle : εἴ τι βλέπεις (BCD*) ou ει τι βλεπει (א A etc. etc.). La leçon de beaucoup la plus commune suppose l'interrogation indirecte, plus naturelle en grec, mais moins vivante. L'interrogation directe avec εἰ est assez fréquente dans le N. T. (Mt. XII, 10; XIX, 3; Lc. XIII, 23 et Actes I, 6; XIX, 2; XXI, 37; XXII, 25) et vient probablement des LXX où εἰ est un hébraïsme traduisant הֲ (*Winer, Viteau, Blass*).

24) ἀναβλέπειν signifie regarder en haut (VI, 41; VII, 34; XVI, 4) et recouvrer la vue (X, 51. 52 avec *Swete* contre *Holtz.*; cf. HÉR., II, 111; PLAT. *Phaedr.* 243[b]; *Sylloge* 807, 17 [IIe s. ap. J.-C.], d'un aveugle qui est censé avoir recouvré la vue dans le temple d'Esculape). Ici c'est le second sens, car les aveugles ont plus ordinairement la tête haute et les yeux disposés comme pour voir en haut. L'aveugle voit des hommes, puisque ce qu'il entrevoit assez vaguement comme des arbres se trouve de fait en mouvement. Il n'était donc pas aveugle de naissance, et avait conservé dans l'imagination certaines images dont il se sert aussitôt. La *Vg. Video homines velut arbores ambulantes* suppose l'omission de ὅτι et de ὁρῶ (D, *latt. syrr.*), mais doit se traduire dans le même sens, et non pas : « Je vois les hommes qui marchent, semblables à des arbres » (*Crampon*).

25) Après une nouvelle imposition des mains sur les yeux, l'aveugle voit distinctement (ARISTOTE, *Somn.* 3); il revient à son état normal de santé, et même sans myopie, τηλαυγῶς (δηλαυγως א* CLΔ est une correction malheureuse; ce mot n'existe probablement pas).

26) L'intention de Jésus en renvoyant cet homme chez lui est évidemment qu'il ne parle pas; il ne doit même pas (μηδέ au début de la phrase, *Blass*, 270) entrer dans le village. Il est fort possible en effet qu'il ait eu sa maison en dehors de l'agglomération principale. La *Vg.* porte : *et si in vicum introieris, nemini dixeris*, ce qui adoucit la défense en la restreignant au silence. Cette leçon est d'ailleurs peu appuyée (*b, f, ff*); la leçon préférée (א[c] μη א* BL 1* 209, *syrsin. me. sah.*) se recommande par sa simplicité au milieu des nombreuses divergences de la tradition.

Cette guérison par degrés a fait naître plusieurs explications. On a dit que la guérison était proportionnée à la foi de l'aveugle ou que Jésus avait voulu

27 Et Jésus s'en alla, avec ses disciples, vers les bourgs de Césarée de Philippe; et sur le chemin il interrogeait ses disciples,

éprouver cette foi. Schanz a pensé avec plus de raison que le Maître se proposait d'instruire ses apôtres. C'est bien aussi ce qui se passe en eux, qui sont appelés peu à peu à la lumière. Il serait étonnant que Jésus qui sait rendre la vue aux aveugles n'ait pas réussi à éclairer ses disciples. Dans la pensée de Mc. ce miracle avait probablement une importance décisive pour ouvrir les yeux, du moins à Pierre. La guérison des aveugles était un signe messianique, en même temps que la guérison des sourds : τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται (Is. XXXV, 5). Mc. s'est bien gardé de chercher un effet de perspective, de grouper les miracles pour forcer la conviction des Juifs; il donne à chacun son cadre historique particulier; mais l'effet devait néanmoins se produire peu à peu dans l'esprit des Douze, surtout après la sévère admonestation à réfléchir et à comprendre enfin (VIII, 17-21).

27-33. Le Messie; sa destinée (Mt. XVI, 13-23; Lc. IX, 18-22).

27) Jésus part des environs de Bethsaïda, et se dirige au nord vers les villages dépendant de Césarée de Philippe. On ne saurait dire s'il a suivi la rive du Jourdain, ou s'il est monté sur les plateaux du Djôlan pour redescendre sur Bânias. Une courte histoire de ce lieu (cf. Schürer, *Geschichte...* II, 204 ss.) montrera à quel point on était en terre païenne. La grotte d'où sort une des sources du Jourdain se nommait dès le IIIe siècle avant notre ère τὸ Πάνιον (sous-entendu σπήλαιον ou ἄντρον, Polyb. XVI, 18; XXVIII, 1), d'où le nom de Πανεάς ou Πανιάς donné au pays ou au bourg voisin. Quand cette région, appartenant à Zénodore, eut été donnée à Hérode par Auguste, il construisit près de la grotte un temple en l'honneur de l'empereur (*Ant.* XV, x, 3; *Bell.* I, XI, 3). Plus tard, et probablement dès l'an 3 av. J.-C., le tétrarque Philippe y construisit une ville qu'il nomma Césarée (*Ant.* XVIII, II, 1 et *Bell.* II, IX, 1) et qu'on désigna sous le nom de Césarée de Philippe, pour la distinguer de Césarée sur le bord de la mer (la tour de Straton). Le dieu Pan avait remplacé là un Baal sémitique, mais le nom de Bânias est resté, l'un des très rares noms grecs qui aient survécu dans l'onomastique arabe. On était donc presque en terre romaine; tout rappelait le souvenir de César. Tous les voyageurs ont admiré la beauté du site, la verdure, les eaux courantes, les montagnes. A qui vient du nord, la Terre promise semble y commencer avec les sources du Jourdain. Si au contraire on remonte la vallée vers le nord, on pénètre dans les gorges entre l'Hermon et le Liban, c'est déjà la Syrie.

C'est loin du regard envieux des scribes et de l'empressement importun des foules de Galilée, en cheminant, que Jésus va traiter avec ses disciples la question suprême de sa propre destinée.

Il demande à ses disciples ce que les hommes pensent qu'il est, soit pour en venir à les questionner eux-mêmes, soit pour qu'il soit bien constaté que leur opinion n'est pas celle de la foule. Ils ont dû se faire une conviction particulière en vivant avec lui.

leur disant : « Qui les gens disent-ils que je suis? » [28] Or ils lui disent : « Jean-Baptiste; et d'autres, Élie; et d'autres, un des prophètes. » [29] Et il leur demanda : « Mais vous, qui dites-vous

28) Les disciples répètent ce qui a été dit déjà plus haut (vi, 14. 15). Quelques-uns pensaient que Jean-Baptiste avait apparu de nouveau, soit qu'il fût ressuscité, soit qu'il eût échappé à la mort (*Nero redivivus*, Frédéric Barberousse, Louis XVII); d'autres pensaient à Élie, attendu avant le Messie comme restaurateur (*Le Messianisme*... 210 ss.); ou bien on tenait simplement Jésus pour un prophète. — ὅτι εἷς... sous-entendu εἶ. Il serait bien extraordinaire que personne n'ait songé au Messie, et saint Jean (Jo. vi, 15) le suggère clairement; mais ce n'était pas une opinion arrêtée et réfléchie, et Mc. devait la taire s'il voulait mettre dans tout son jour la ferme réponse de Pierre. Il est possible que Mc. ait trouvé le récit dans une source, mais on ne peut le prouver par l'emploi de τὸν βαπτιστήν au lieu de ὁ βαπτίζων i, 4; vi, 14. 24, puisqu'il dit aussi τοῦ βαπτιστοῦ (vi, 25). Le passage actuel a d'ailleurs plus d'importance dans la tradition que celui qui précède (vi, 14. 15), et il pourrait avoir fourni le thème des diverses opinions que Mc. a déjà énumérées à propos de la mort de Jean (*Loisy*).

29) καὶ αὐτός marque simplement que c'est Jésus qui reprend la parole, comme s'il y avait ὁ δέ. Winer (141 s.) et Blass (166) ont nié que αὐτός soit employé dans le N. T. dans le sens de « il » sans aucune emphase spéciale; au contraire Schmiedel (195 s.) soutient l'affirmative, citant Lc. xxiv, 28; Mc. viii, 27; Mt. xiv, 2; Mc. xiv, 15 et Lc. i, 22; ii, 28; xvi, 24; xix, 2. D'ailleurs la divergence est très légère entre Blass et Schmiedel, d'autant qu'il est très délicat d'apprécier le plus ou moins de relief du pronom. Il n'est pas nécessaire de voir dans cet usage une trace de l'influence des LXX traduisant l'hébreu *hou* (cf. *Introduction*).

Jésus s'adresse à tous les disciples : λέγετε, « ce que vous dites », entre vous ou quand vous parlez aux autres (*Swete*), ou plutôt : « qui dites-vous que je suis maintenant que je vous le demande ».

L'impf. ἐπηρώτα indique que l'action se passait pendant qu'on était en marche, non que la question a été renouvelée souvent; elle est trop solennelle pour cela.

La tournure ἀποκριθεὶς εἶπεν est très fréquente chez les Synoptiques et dans les LXX, mais le verbe principal au présent (λέγει) ne se trouve que dans Dan. vii, 16 (LXX). Ce présent ne s'explique bien que par le goût de Mc. pour ce temps (iii, 33; viii, 29; ix, 5; ix, 19; x, 24; xi, 22. 33; xv, 2; xv, 9, D). Cette tournure absente de Mt. se trouve trois fois dans Lc. (xi, 45; xiii, 8; xvii, 37) mais dans des cas où Mc. manque. L'emploi de ἀποκριθείς de cette façon (dans Jo. ἀπεκρίθη) vient de l'influence sémitique (ענה hébr. et aram. avec le sens de répondre et de prendre la parole). Pierre répond au nom de tous : tu es le Messie. La réponse dans Mc. est la plus courte. Lc. ajoute τοῦ θεοῦ, ce qui ne dit rien de plus, car le Messie par excellence devait être l'élu de Dieu. Mt. ajoute : ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, qui n'est pas simplement un synonyme, mais insiste sur la nature divine du Christ, après avoir indiqué sa mission.

que je suis? » Pierre répondant lui dit : « Tu es le Christ! » [30] Et il leur enjoignit de ne rien dire de lui à personne.

[31] Et il commença à leur enseigner que le Fils de l'homme de-

Mc. a aussi passé sous silence la réponse de Jésus à Pierre (Mt. xvi, 17 ss.) et les promesses faites à l'Église en la personne de celui qui sera son chef. Ce silence s'explique assez mal si Mc. s'est ordinairement inspiré de Mt. comme le soutient Schanz; on ne peut dire avec Schanz qu'écrivant à Rome il a craint d'appeler l'attention des autorités romaines sur l'organisation de l'Église et sur son chef. Si l'on admet que Mc. suivait la catéchèse de Pierre, on peut attribuer à l'humilité de l'apôtre l'omission des paroles louangeuses; c'est l'opinion d'Eusèbe : ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν (*Dem. ev.* iii, 3; *P. G.* XXII, 217). Ce n'est pas ici le lieu de prouver que ces paroles ont été vraiment prononcées par Jésus. Mc., même en les connaissant, a pu préférer les omettre, parce que son but n'est pas d'insister sur l'organisation de l'Église, mais sur la carrière et la mission de Jésus. Spécialement ici, voulant opposer à l'idée fausse qui pouvait être contenue dans le mot de Messie, la vraie destinée du Fils de l'homme, il n'accueille aucun détail qui pourrait distraire la pensée et affaiblir l'effet relativement à Jésus, seul en cause.

30) Quoique Mc. ne dise pas que Jésus approuve Pierre, il accepte le titre de Messie. Mais comme ce titre est de nature, à cause des errements de l'opinion, à mettre sur une fausse voie, et que Jésus ne peut faire bénéficier tout le monde des explications qu'il va donner à ses disciples, il leur enjoint de garder le silence sur sa personne. Le moment n'était pas venu de parler haut, mais les disciples pouvaient se souvenir de ce qu'avait dit Jésus sur les choses destinées à être manifestées (iv, 22).

Holtz. juge même que le passage iv, 22 pourrait être transporté ici, mais ce n'est qu'une conjecture sans fondement.

31) Ἤρξατο a ici toute sa valeur; c'est le début d'un enseignement nouveau. Wellh. a noté que l'évangile qu'ont prêché les apôtres commence à viii, 27. Jusqu'à présent Jésus a prêché la pénitence pour préparer au règne de Dieu, à partir d'ici il instruit les disciples de ce qui regarde sa propre personne. Pierre a cru que Jésus est le Messie; il s'est déterminé d'après ce qu'il a vu, sans parler du don de Dieu que Mt. a mis en relief; il est tout naturel cependant qu'il ait conservé l'idéal messianique de son peuple, et qu'il attende de Jésus, après les preuves qu'il a données de sa mission, l'exercice d'un pouvoir temporel, guerrier et victorieux. Jésus ne pouvait refuser un titre appuyé sur l'Écriture, mais il lui importe de ne point laisser les disciples dans l'erreur sur la destinée qui est la sienne. Aussi, sans rejeter le titre de Messie, ce n'est pas à ce titre qu'il s'arrête, ses disciples ne pouvant facilement en concilier l'idée toute glorieuse avec le rejet par la nation et les souffrances. Il se désigne comme Fils de l'homme. Ce titre n'étant pas alors un terme technique pour désigner le Messie, et les passages de Daniel ne pouvant être dans toutes les mémoires, ce que les disciples devaient comprendre c'est que le Messie, tel que Jésus l'entendait, tenait à l'humanité de

vait beaucoup souffrir, et être rejeté par les anciens et par les grands prêtres, et par les scribes, et être mis à mort, et ressusciter après trois jours. 32 Et il disait ces choses ouvertement. Et Pierre,

très près, et en partagerait le sort si souvent douloureux. Il y a pour le Fils de l'homme une nécessité, imposée d'en haut, de passer par de nombreuses (πολλά) souffrances, selon un triple stage : 1) rejet officiel par le conseil suprême de la nation, 2) mort violente, 3) résurrection. Jésus sera rejeté comme une pierre dont les maçons ne trouvent pas l'emploi (Ps. cxvii [cxviii], 22; cf. xii, 10; I Pet. ii, 4 ss.). Mc. divise le sanhédrin en trois classes : les anciens, qui ne peuvent être que la noblesse laïque, les grands prêtres, c'est-à-dire les représentants des grandes familles sacerdotales, et les scribes, c'est-à-dire les docteurs de la Loi du parti des Pharisiens. C'est le seul cas dans Mc. (dans Mt. xvi, 21; Lc. ix, 22 [parallèles] et Lc. xx, 19) où les grands prêtres ne sont pas nommés les premiers (cf. xi, 27; xiv, 43. 53; xv, 1 ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς et πρεσβύτεροι; Mc. x, 33; xi, 18; xiv, 1; xv, 31 ἀρχιερεῖς et γραμματεῖς; Mc. xiv, 55 οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον); Mc., en effet, a plutôt une tendance à laisser dans l'ombre l'aristocratie du sanhédrin. C'est le contraire dans Josèphe qui ne nomme pas habituellement les docteurs, mais qui reconnaît cependant qu'en fait l'influence des Pharisiens était prépondérante (*Ant.* XVIII, i, 4).

D'ailleurs Josèphe a précisément le même ordre que Mc. dans un texte : συνελθόντες γοῦν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις (*Bell.* II, xvii, 3; cf. Schürer, *Geschichte*... II, 238-267). Mc., en répétant l'article (omis par Mt. et L.) devant les deux dernières catégories, a relevé la responsabilité de chaque groupe (*Swete*). — ἀνίστημι est employé dans le même sens par les Pss. de Salomon (iii, 13. 16 au fut. moy.) de ceux qui ressusciteront, évidemment par la vertu de Dieu. Mc. dit μετὰ τρεῖς ἡμέρας (*syrsin.* : « le troisième jour »), et est demeuré fidèle à cette formule (ix, 31; x, 34) qui paraît être la plus ancienne, et qui est interprétée dans le même sens que « le troisième jour » dans Mt. xxvii, 64. La formule de Mc. a été abandonnée dans la suite (Mt. xvi, 21; xvii, 23; xx, 19; Lc. ix, 22; xviii, 33; xxiv, 7. 46; Act. x, 40; I Cor. xv, 4), comme moins clairement conforme aux faits; elle a donc sa saveur d'authenticité *ante eventum*. Loisy reconnaît que « pour être moins précise, la formule de Marc ne paraît pas signifier autre chose que l'autre » (II, 18, note).

32) Παρρησίᾳ ne peut signifier qu'une chose : « librement », « ouvertement ». Loisy, qui tient à ce que ce discours ait eu lieu devant la foule, l'entend de la liberté du discours devant un auditoire étranger : « La suite montre que l'évangéliste suppose une foule présente »; « C'est à cause de la foule que Pierre prend Jésus à l'écart, puisque les autres apôtres le suivent et partagent ses sentiments » (II, 19, texte et note 2). C'est un audacieux travestissement du texte. La foule ne paraît qu'au v. 34. Pierre tire Jésus à l'écart parce qu'il ne veut pas lui adresser son admonestation devant les autres disciples; Bède : *ne praesentibus ceteris condiscipulis magistrum videatur arguere*. Ce λόγος que Jésus tient ouvertement est l'annonce de sa passion,

le prenant à part, se mit à le réprimander. [33]Mais lui s'étant tourné et voyant ses disciples réprimanda Pierre et lui dit : « Arrière de moi, Satan! car tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes. »

non plus la doctrine évangélique en général, comme I, 45. (Le *syrsin.* et le *Diatess. ar.* ont compris ἐλάλει comme un futur joint à ce qui précède : cf. *k. resurgere et cum fiducia sermonem loqui*). Il était très hardi de dire aux disciples que leur Maître serait rejeté et mis à mort par le conseil suprême de la nation. La prophétie était claire, sans être détaillée. Elle choque Pierre qui ne comprenait pas ainsi le rôle du Messie, et qui suppose peut-être que Jésus se laisse aller au découragement (*syrsin.* : « Simon Képhas, comme ayant pitié de lui, lui dit »). L'intervention de Pierre marque son bon cœur et un peu de témérité; προσλαμβανέσθαι signifie « aider, assister »; il se dit même de Dieu par rapport à l'homme (Ps. XXVI [XXVII], 10), et surtout du prochain (Rom. XIV, 1. 3; XV, 7); ἐπιτιμᾶν marque le blâme. Loisy a fort raffiné la pensée de Mc., afin de la rendre suspecte : « Pierre tire Jésus à part pour lui reprocher l'inconséquence de son discours, dont le prince des apôtres est censé ne pas comprendre la haute signification providentielle, c'est-à-dire qu'il ne perçoit pas d'avance, comme Paul l'a perçue plus tard, l'importance essentielle de la mort et de la résurrection du Christ dans l'économie du salut » (II, 20). Le texte est beaucoup plus simple et ne reproche pas à Pierre de n'avoir pas compris ce que Paul a compris plus tard. Et c'est grâce à cette interprétation que Loisy peut conclure : « la remontrance n'est pas mieux garantie historiquement que la prédiction qui l'occasionne, et que le cadre où elle est placée; elle se rattache à la thèse de Marc sur l'inintelligence des apôtres; tout le développement qui suit la déclaration messianique a le caractère adventice et irréel des passages déjà rencontrés qui font valoir la même idée » (II, 20). Mais comment les apôtres n'auraient-ils pas été surpris d'une prédiction si contraire à toute l'opinion publique? Leur inintelligence n'a jamais été plus vraisemblable que dans ce cas. L'attitude de Pierre est d'un naturel exquis.

33) Comme Jésus comprend très bien que les apôtres partagent l'impression de Pierre, il ne juge pas à propos d'observer la réserve de son disciple, et il lui rend ses reproches à leurs yeux, de façon à ce qu'ils soient témoins de la scène. La *Vg.* qui avait traduit la première fois ἐπιτιμᾶν *increpare* met ici *comminatus est* pour le même mot. — Ὀπίσω avec le gén. est une tournure empruntée aux LXX (hébr. אחרי; *Blass*, 130).

Avec le pronom μου, on dirait que Jésus dit à Pierre de le suivre (cf. IV Regn. IX, 19, ἐπιστρέφου εἰς τὰ ὀπίσω μου), mais, étant comparé à Satan, il est renvoyé loin; il faut donc joindre très étroitement ὕπαγε et ὀπίσω comme ne faisant qu'un : Arrière! (cf. Mt. IV, 10). On serait cependant tenté de traduire : range-toi derrière moi! non pas dans un sens bienveillant (*Origène*), mais pour dire : rentre dans le rang!

Pierre n'a pas accepté pour son Maître la passion. Elle était cependant voulue de Dieu. Il refusait donc d'entrer dans ses desseins pour lesquels il

avait de l'antipathie. Le mot φρονεῖν est incontestablement paulinien (*Swete, Loisy* etc.), mais il est ici plus simple que dans les passages les plus semblables de Paul : οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν (Rom. VIII, 5) ou : τὰ ἄνω φρονεῖτε μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Col. III, 2). D'ailleurs, ce mot n'a pas été frappé par Paul. Swete cite Esth. (XVI), 1; I Macc. x, 20 et dans le grec non biblique Dém. *in Phil.* 3 : οἱ τὰ Φιλίππου φρονοῦντες, Dion d'Halic., II : οἱ φρονοῦντες τὰ τῆς ὀλιγαρχίας; on pourrait ajouter de nombreux exemples de Xén. (*Hell.* VI, III, 4; VII, IV, 40, etc.); ce n'est nullement une expression théologique. La théologie pénètre ici par une opposition entre Dieu et les hommes qui n'est point spécifiquement paulinienne. Loisy note que « Mc. VIII, 31-33 n'est pas sans analogie avec Gal. II, 11-21, et pourrait en dépendre en quelque façon » (II, 21, n. 6).

Cela s'appelle faire flèche de tout bois pour nier la réalité de la prédiction sur la passion et de la réprimande de Pierre.

*
* *

M. Loisy tient beaucoup à regarder la prédiction de Jésus comme inventée par la tradition et les évangélistes après les faits. La raison, c'est que les apôtres ont été surpris par la mort du Christ, et surpris ensuite par sa résurrection. « Il serait inconcevable que les événements les eussent trouvés ainsi au dépourvu, si Jésus en avait parlé aussi clairement et instamment que le font entendre nos récits » (II, 18). Il est cependant très naturel que les apôtres aient été surpris par l'arrestation, la condamnation et l'exécution de Jésus au moment où ils touchaient au terme de leurs espérances. Ils n'ont peut-être regardé les paroles du Maître que comme le pressentiment sans fondement d'un fait inconciliable avec l'opinion qu'ils avaient du Messie, et il est encore plus naturel que le crucifiement ait ruiné leurs projets et exposé même leur foi. La prédiction du Christ à Pierre ne l'a pas empêché de succomber et de le renier. Une autre raison de Loisy, c'est qu'à la dernière cène Jésus n'a pas annoncé en termes exprès sa résurrection, et il en a encore moins fixé la date (cf. Mc. XIV, 25). Mais s'il avait employé alors les mêmes termes, on ne manquerait pas de dire que les prédictions antécédentes ont été calquées sur celle-là, ou réciproquement; il n'y a là qu'une mauvaise chicane. Loisy dit enfin que « le caractère conventionnel de cet arrangement est d'autant plus reconnaissable que les évangélistes n'ont pas à citer les paroles que Jésus aurait dites pour annoncer sa mort et sa résurrection » (II, 17). Mais les termes des évangélistes équivalent à un discours direct; la tradition a conservé les propres paroles de Jésus à Pierre, paroles qui en supposent d'autres, et Loisy ne les respecte d'ailleurs pas davantage, malgré le discours direct. Et pourquoi Jésus n'aurait-il pas annoncé qu'il serait rejeté par le parti dirigeant d'Israël? Au point où en est Mc., c'est presque une prédiction *post even-*

[34] Et appelant la foule en même temps que ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-

tum, tant il est déjà clair que les Pharisiens refusent de reconnaître sa mission. Les Hérodiens, qui représentent l'aristocratie et les fonctionnaires, ne sont pas plus sympathiques. Pouvait-il attendre mieux des grandes familles sacerdotales, l'élément le plus conservateur de la nation? Haï par les Pharisiens, Jésus pouvait bien s'attendre à être mis à mort. Étant le Messie, — et il savait l'être, — Dieu lui devait de le ressusciter, et cela paraissait indiqué par la page d'Isaïe où il est question des souffrances et de la mort du serviteur de Iahvé (Is. LIII, 11 ss.). Si la prédiction a été nuancée d'après l'événement, pourquoi Jésus ne fait-il aucune allusion à l'intervention des étrangers (comme x, 33)? pourquoi a-t-on conservé la formule « après trois jours » moins clairement conforme aux faits que celle du « troisième jour »? On pourrait donc ranger la prédiction de Jésus relative à sa mort parmi les pressentiments naturels; mais l'annonce de sa résurrection, à un terme fixé, relève évidemment d'une connaissance surnaturelle. L'idée que sa mort est dans les desseins de Dieu et par conséquent fait partie de sa destinée et de son action se rattache aussi à Isaïe (Is. LIII, 10). C'est une conception, nouvelle pour les apôtres, du rôle du Messie. Loin que la seconde scène décrite par Mc. ait rien de conventionnel, elle fournit l'explication de la première. Pierre est assez éclairé pour reconnaître que Jésus est le Messie; et c'est le même qui pourtant ne sait pas ce que c'est que le Messie. Sa confession n'est qu'un premier pas. On ne voit pas d'abord pourquoi Jésus demande aux apôtres une déclaration dont il n'a que faire; elle n'a de but que comme le point de départ d'un enseignement très profond, sur lequel il devra revenir. En ce jour cependant Jésus a livré aux disciples son secret sur le messianisme qui est le sien.

34-38. Ce que c'est que de suivre Jésus (Mt. xvi, 24-28; Lc. ix, 23-27).

34) Le discours qui suit, dans Mt. s'adresse aux disciples, dans Mc. à la foule avec les disciples, ce que Lc. nomme « tous » (πρὸς πάντας). On peut objecter à la mise en scène de Mc. et de Lc. que dans le pays de Césarée de Philippe, plus qu'à demi païen, aucun autre indice ne marque une foule. De plus, comment la foule peut-elle être appelée à porter sa croix si on ne l'a pas entretenue de la destinée souffrante du Christ? Loisy prétend que la scène est invraisemblable et en conclut aussitôt qu'elle n'est pas historique; ce lui est une raison de plus pour que l'annonce des souffrances ne soit pas non plus historique; car les deux scènes sont étroitement soudées par ce critique : « Le peuple, dans Marc, est appelé à les entendre, parce qu'il a déjà entendu la prophétie de la passion, et qu'un enseignement fait pendant à l'autre. L'invraisemblance de la mise en scène ne touche pas l'évangéliste,

qui explique, d'après Paul, le mystère de la croix par rapport au Christ et par rapport au chrétien » (II, 22). Or nous constatons que d'après Mc. la foule n'était certainement pas présente à l'entretien précédent, puisque c'est maintenant que Jésus l'appelle, en même temps (σύν) que ses disciples. La pensée de Mc. est bien que les deux entretiens se sont suivis, mais, même dans cette région, Jésus pouvait être accompagné d'un groupe de curieux, plus ou moins sympathiques. En Orient des étrangers qui passent sont toujours suivis des yeux par des gens qu'ils n'aperçoivent même pas, et qui se rassemblent au premier signal. Ce qui est vrai c'est que le nouvel enseignement fait pendant à l'autre. Il est dans le même rapport avec l'annonce de la passion, que l'enseignement donné en parabole avec son explication. Ce que va dire Jésus est une véritable suite de paraboles dans le sens du mâchâl énigmatique. Les disciples, prévenus, comprendront beaucoup mieux que la foule, et pour eux cet enseignement complète le premier, car les disciples doivent suivre le Maître dans la voie des souffrances. Pour la foule, elle peut du moins discerner ce sens que les fidèles doivent être prêts à sacrifier leur vie pour Jésus, à soutenir sa cause en toute circonstance. Et cela s'entendait même sans être éclairé sur la destinée du Messie, encore moins sur « le mystère de la croix », la valeur rédemptrice de sa mort, et autres doctrines plus ou moins propres à saint Paul. La présence de la foule répond donc parfaitement à la manière constante de Mc. et à son principe d'un double enseignement. Elle s'explique en fait, puisque Jésus débute en invitant les plus courageux à le suivre.

Trois conditions pour suivre Jésus, ou plutôt deux actes (impér. aoriste) préalables pour le suivre (ἀκολουθείτω, impér. présent). ἀπαρνήσασθαι « refuser de reconnaître, considérer comme étranger », cf. Is. xxxi, 7 et Lc. xii, 9; xxii, 34. Swete note que la vraie interprétation est fournie par saint Paul Gal. ii, 19 s.; cependant le mot pouvait s'entendre sans être creusé si profond. Il s'agit d'un partisan qui ne songe plus ni à ses intérêts, ni à sa vie, et qui est prêt à marcher au supplice avec celui dont il a embrassé la cause, c'est-à-dire à porter sa croix pour être crucifié. Au premier abord on serait tenté de voir dans cette expression une nuance chrétienne; on aurait mis dans la bouche de Jésus les paroles que les premiers chrétiens pouvaient se dire entre eux, connaissant la manière dont le Christ était mort. Cependant Χριστῷ συνεσταύρωμαι (Gal. ii, 19) va beaucoup plus loin dans le sens mystique, et, du temps de Jésus, un prétendant messianique pouvait très bien inviter ses partisans à braver même la croix. Il ne faut pas oublier que Varus fit crucifier deux mille Juifs (*Ant.* XVII, x, 4-10), Quadratus tous les révoltés que Cumanus avait pris vivants (*Bell.* II, xii, 6), Gessius Florus un grand nombre de personnes, même distinguées, en un seul jour (*Bell.* II, xiv, 9), sans parler des exécutions sur la croix au temps de la guerre, si fréquentes que le bois manquait (*Bell.* V, xi, 1). « Porter sa croix » est une expression que nous ne connaissons plus que comme une métaphore; c'est dans ce sens que l'a prise Lc. en ajoutant : « chaque jour », mais elle pouvait être en ce temps une cruelle réalité. Il faudra donc être prêt à suivre le Maître même dans son supplice. Il est trop affirmatif de dire avec Loisy : « Cette exhortation... n'a de sens que relativement à la passion, et pour qui connaît les circonstances

même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. [35] Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'évangile, la sauvera. [36] Car que sert à l'homme

de la mort de Jésus » (I, 895); il est vrai cependant que l'allusion ne pouvait être bien comprise qu'après la mort de Jésus qu'elle annonçait d'une manière obscure. L'authenticité de la parole est d'autant mieux garantie qu'elle se trouve non seulement dans les passages parallèles de Lc. et de Mt., mais encore dans leur autre source, dite les *Logia*, puisqu'elle reparaît encore Mt. x, 38 et Lc. XIV, 27. Son cachet paradoxal serait plutôt une marque d'authenticité.

35) Le début du v. est, d'après Loisy, la parole certainement authentique qui a donné naissance par développement au v. précédent. En réalité elle se présente ici comme une explication partielle qui adoucit le heurt violent de la première sentence. L'aspect est cependant encore mystérieux, et la difficulté résulte des trois sens de ψυχή, vie, âme, la personne elle-même. Loisy l'explique ainsi : « Le Sauveur joue sur le double sens du mot « âme » ou « vie », qui représente le principe de la vie naturelle et le sujet de la béatitude éternelle. « Celui qui », en reniant Jésus, « aura trouvé sa vie », l'ayant sauvée de la mort temporelle, « la perdra » en réalité, parce qu'il sera privé de la vie véritable, la vie éternelle. « Celui qui aura perdu sa vie », c'est-à-dire qui aura été mis à mort pour la cause de l'Évangile, « la trouvera » véritablement, parce qu'il gagnera ainsi la vie bienheureuse dans le royaume des cieux » (I, 896 s.). Cela est très bien dit, mais il en résulte que le Sauveur avait du royaume des cieux une idée tout à fait transcendante, puisqu'on y arrive en sacrifiant sa vie (cf. *Le Messianisme*... p. 158 ss.). Les mots ἐμοῦ, qui se trouvent dans Lc. et dans Mt. comme dans Mc., mettent dans un haut relief l'importance de la personne de Jésus. Sacrifier sa vie pour lui, c'est gagner la vie véritable. Mc. seul ajoute καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Les Douze ont déjà prêché la pénitence (VI, 12), ce qui n'est pas très éloigné de « l'évangile »; « l'évangile » est une expression que Mc. seul emploie absolument (cf. I, 1. 15; x, 29; et l'*Introduction*).

36) Au v. 34, Jésus avait posé la nécessité d'être prêt à sacrifier sa vie, et, à partir de ce moment, chaque phrase débute par γάρ, comme pour indiquer l'enchaînement des preuves. Le v. 35 avait prouvé la proposition du v. 34 en affirmant que la mort pour Jésus est un gain puisqu'elle procure une vie supérieure, désignée comme la vie naturelle par le mot ψυχή. Mais cette affirmation elle-même doit être prouvée. Elle l'est au v. 36, par un argument négatif, qui regarde la perte de la vie véritable plutôt que positivement le salut. Supposons en effet que l'homme sauve sa vie dans ce monde, et que même il y ajoute les jouissances que peut procurer le monde entier, à quoi cela lui sert-il, s'il doit en définitive perdre la vie véritable, et, comme cette vie est la sienne, se perdre lui-même? Toutes les jouissance de la vie ne servent à rien au moment de la mort; telle est la pensée qui se présente naturellement à tous les esprits. Mais Jésus a dit qu'en perdant cette vie on en gagnait une autre. La conclusion est donc que toutes les jouissances de

de gagner le monde entier, et de se perdre lui-même? [37] Car que peut donner l'homme en échange de son âme? [38] Car celui qui aura honte de moi et de mes paroles, dans cette génération adultère

la vie présente ne valent pas cette autre vie. ζημιοῦν opposé à κερδαίνειν n'évoque pas en soi-même l'idée de punition ou d'amende (cf. Phil. II, 7 ss.), mais c'est ici le cas à cause du contexte. En préférant la vie présente, on est déchu de la vie future. Le κόσμος n'est pas ici le monde représentant une situation morale ou religieuse, tel qu'il est pris si souvent dans saint Paul; ce sont plutôt les biens du monde avec les jouissances qu'ils procurent. Si donc le vocabulaire du v. 36 est tout paulinien, on n'en peut dire autant de la pensée qui ne se présente pas dans saint Paul sous cette forme (contre *Loisy*). Sur κόσμος pour « le monde » cf. le discours de Néron aux Grecs (*Syll.* **376**, 31) τοῦ πάντος κόσμου κύριος.

Au sujet de la perte de l'âme, Dalman (*Worte*, 137) compare Aboth de R. Nathan II, 35 : « Quiconque conserve un mot de la Loi, conserve son âme (נפשו הוא משמר) et quiconque efface un mot de la Loi, perd son âme (נפשו הוא מאבד) ». Mais cette idée est étrangère aux écrits rabbiniques plus anciens. On lit dans l'Apocalypse de Baruch (LI, 15) : *in quo ergo perdiderunt homines vitam suam, et quocum commutaverunt animam suam illi, qui fuerunt in terra?* mais on peut se demander si ce n'est point une interpolation chrétienne.

37) δοῖ = δῷ; cf. IV, 29; V, 43. Le verset précédent suppose que l'homme, par un acte délibéré, a préféré les biens du monde à sa vie véritable. Il a fait un mauvais marché, car l'argent ne sert de rien quand il s'agit d'acquérir cette vie supérieure. Un psalmiste avait dit que Dieu ne reçoit pas d'argent pour prolonger la vie (Ps. XLVIII [XLIX], 8) : οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ, καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (*Wellh.*, *Holtz.*, *Loisy*, etc.). Cependant la pensée de Jésus est différente. Elle met dans tout son jour l'absurdité de l'homme qui préfère la vie de ce monde à une vie qui est sa vie véritable, son âme, lui-même. Car si l'homme riche peut tout se procurer par voie d'échanges, que peut donner celui qui a perdu sa vie véritable? Les richesses lui ont échappé avec la mort, et c'est lui, lui perdu, qui doit se racheter? Il y aurait contradiction dans les termes. On ne verra pas là une preuve de la valeur inappréciable que Jésus attribue à la personne humaine comme monade pensante, mais de la valeur inappréciable du salut auquel est destinée l'âme humaine. On lit dans Job (XXVIII, 15) : οὐ σταθήσεται αὐτῇ (*la sagesse*) ἀργύριον ἀντάλλαγμα αὐτῆς, et dans Eccli. (XXVI, 14) : οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς (cités par *Swete*). Ces textes sont plus voisins du nôtre que le Ps. XLIX. On peut donc bien dans ce sens parler du prix de l'âme; rien ne peut en compenser la perte, et elle est perdue, si elle n'acquiert pas la vie véritable.

38) La décision de chacun a été prise par rapport à Jésus; c'est de lui aussi que vient la détermination suprême. Ce verset est comme le fond du tableau qui fixe les perspectives. Il revient au point de départ de tout cet enseignement, au moment où les partisans du Messie, croyant sa cause perdue, auront rougi de lui et par conséquent l'auront renié, et va jusqu'au

et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges. »

moment où le Fils de l'homme, venant dans la gloire de son Père, rougira à son tour de ceux qui n'auront pas voulu le suivre, et les reniera. Le verbe ἐπαισχύνεσθαι ne se rencontre qu'ici dans les évangiles, sauf le passage parallèle de Lc., et se trouve sept fois dans saint Paul : en particulier Rom. I, 16; II Tim. I, 8. 16; Heb. XI, 16 ἐπαισχύνεσθαί τινα. Jésus s'identifie ici avec le Fils de l'homme pris dans un sens messianique; il parle non seulement de sa personne, mais de sa doctrine. La génération actuelle, adultère et pécheresse, figure au premier plan, puisque c'est elle qui a rejeté Jésus. Quand le Fils de l'homme viendra, il sera dans la gloire de son Père, ce qui marque bien une ère toute céleste et divine, avec les anges saints.

Tout cet enseignement est très remarquable par l'union des idées messianiques avec la pensée de la vie de l'âme. Si l'on s'en tient au début et à la fin, on dirait qu'il ne s'agit que de prendre parti actuellement pour ou contre Jésus, ou plutôt de prendre parti pour lui en bravant même la mort; ceux qui hésiteront seront confondus quand Jésus aura triomphé. Mais cette perspective de la mort à traverser, mort qui ne menace les disciples que parce qu'elle doit atteindre le Maître, suffit pour transporter le messianisme dans une sphère transcendante. Manifestement il ne s'agit pas d'entrer par la faveur toute-puissante de Jésus dans un ordre nouveau créé sur terre par un prodige éclatant. Chacun devra prendre parti pour le Christ et sa doctrine, et s'exposer effectivement même à la mort. La récompense est donc dans l'au-delà. Il ne s'agit pas du royaume d'Israël, mais des destinées de chacun, de la vie éternelle qui est le tout de l'homme. Quand Jésus viendra il sera déjà investi de la gloire de son père, d'où il rejettera ceux qui l'auront rejeté. C'est bien à ceux de son temps qu'il s'adresse, — comme le feront toujours tous les prédicateurs —, mais il a ouvert des vues sur les destinées éternelles de tous les hommes, déterminées par leurs rapports avec sa personne. Le v. 35 reconnu comme certainement authentique par Loisy, et tel qu'il l'interprète, suffirait à prouver que Jésus s'est préoccupé du sort individuel de chaque homme dans le monde qui suit la mort.

CHAPITRE IX

[1] Et il leur disait : « En vérité je vous dis qu'il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venu en puissance. »

IX, 1. La venue du règne de Dieu (Lc. IX, 27; Mt. XVI, 28).

1) Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς. « La reprise de Marc laisse deviner que ce qui la précède ne se rattachait pas originairement à ce qui la suit » (*Loisy*, II, 27). Mais on ne peut rien dire de plus précis. Loisy prétend que cette déclaration de Jésus répondait immédiatement à la confession de Pierre; Holtz. se demande si elle n'est pas empruntée aux *Logia;* Swete la suppose adressée aux Douze après le départ de la foule. Autant de conjectures sans preuves, mais il demeure certain que IX, 1 ne se soude pas à ce qui précède, comme s'il s'agissait du même avènement dont la date serait maintenant déterminée.

ἀμήν marque l'affirmation dans un sens propre à Jésus; cf. III, 28 (Dalman, *Worte...* 185 ss.). La bonne leçon paraît bien être τίνες ὧδε τῶν ἑστηκότων (B D *a*, *ff*, *n*, *q*); elle est possible puisque οἱ ἑστήκοτες à lui seul peut signifier « les présents »; cf. Mt. XXVI, 73; Jo. III, 29; Act. XXII, 25. La leçon beaucoup plus fréquente : τινες των ωδε εστ. est plus facile et probablement une correction.

γεύεσθαι θανάτου se trouve dans l'hébreu rabb. טעם מיתה, mais non dans l'A. T. où טעם s'entend plutôt des choses douces; cf. Prov. XXX, 18; Ps. XXXIV, 9, et en grec Job XX, 18, tandis qu'en grec on disait déjà chez les Attiques γεύεσθαι μόχθων (Soph. *Trach.* 1101) ou πένθους (Eur. *Alc.* 1069).

ἴδωσιν doit avoir le même sens dans Lc. IX, 27 et dans Mc. (contre Dalman, *Worte...*, p. 88 s.), car si Mc. a en plus la circonstance de la venue, cette circonstance est exprimée par un parfait, qui exprime que l'objet de l'action du verbe sera acquis, et cela d'une façon durable. Donc « voir », dans Mc. comme dans Lc., peut être synonyme de participer, comme dans la locution ראה לעתיד לבוא (*j. Sanh.* 29[c]) où ראה signifie « avoir part » au monde à venir. — βασιλεία ne peut se traduire ici « royaume », car un royaume ne se déplace pas, mais « règne ». La domination de Dieu sera installée sur la terre ἐν δυνάμει, comme ayant en elle-même la puissance qui doit la faire prévaloir. D'après Loisy, ἐν δυνάμει « pourrait être aussi bien, et plutôt, une expression paulinienne, adoptée par l'évangéliste pour caractériser la manifestation finale du royaume par rapport à son commencement dans l'Évangile ou dans l'Église » (II, 28). Il se peut en effet que cette expression, qui ne se trouve ni dans Mt. ni dans Lc., soit de frappe paulinienne, mais dans Paul elle exprime précisément l'action puissante de Dieu dans la prédication de l'Évan-

2 Et après six jours, Jésus prit à part Pierre et Jacques et Jean,

gile (cf. Rom. I, 4; XV, 19; I Cor. IV, 20). Si Mc. s'est inspiré de Paul, c'est donc à la prédication de l'Évangile qu'il fait allusion et aux miracles qui ont accompagné la fondation de l'Église (cf. Act. IV, 33; VIII, 13). Il ne faut pas oublier que ἐν δυνάμει n'est pas synonyme d'éclat et de gloire, mais indique plutôt une énergie comme celle de l'âme dans le corps; aussi la puissance est-elle rattachée à l'Esprit-Saint dans Rom. I, 4; XV, 19. La seule difficulté de cette interprétation, c'est que, si la prédication de l'Évangile s'est produite avec une énergie extraordinaire, les effets en ont été gradués, tandis que la parole de Jésus semble indiquer une impulsion décisive, qui se produira assez tard, puisque quelques-unes seulement des personnes présentes en seront témoins. Mais toute prophétie est nécessairement un tableau d'ensemble, tandis que la vie et l'histoire procèdent par des mouvements plus ou moins accentués. Si cependant Jésus faisait allusion à une crise particulière et avantageuse qu'il n'a pas déterminée, on peut regarder la ruine de Jérusalem comme réalisant cette prophétie, parce qu'alors la domination de Dieu, cessant d'être restreinte à un seul peuple, s'est en réalité étendue sur les Gentils.

Lc. a interprété Mc. dans le sens le moins eschatologique, puisqu'il a supprimé ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Il est encore plus évident que son texte signifie simplement « participer au règne de Dieu », tel qu'il a été inauguré par la résurrection et la prédication des apôtres. Quant à Mt., dont le sens paraît si eschatologique puisqu'il a écrit : τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον, on ne doit pas l'expliquer en faisant abstraction des derniers mots ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Or le royaume du Fils de l'homme, par opposition au royaume du Père, c'est précisément l'Église, comme le marque bien la parabole de l'ivraie (XIII, 24). Il fait donc allusion à une venue du Fils de l'homme dans l'Église sans dire que ce soit la dernière, entendant par là son action, surtout par de grands jugements, comme saint Jean dont l'Évangile est si peu eschatologique suppose la venue du Christ (Jo. XIV, 18 s.; XVI, 16 ss.). Il est difficile de dire quelle est la formule primitive employée par Jésus, celle de Mt. ou celle de Mc. Le *processus* paraît avoir été celui-ci. En soudant à VIII, 38 un logion qui en était indépendant, Mc. a inauguré un rapprochement entre les deux pensées. Lc. et Mt. l'ont poursuivi en négligeant la pause : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς et Mt. l'a achevé en introduisant le Fils de l'homme comme au verset précédent. La rédaction la plus ancienne a chance d'avoir conservé mieux l'accent primitif. Pris en lui-même, et un peu plus distinct du contexte qu'il ne l'est même dans Mc., le *logion* affirmait seulement la certitude de l'établissement prochain du règne de Dieu par la vertu de Dieu.

Aucun moderne ne soutient plus l'opinion de Chrys., Euth., Théoph., que la promesse de Jésus avait été tenue par la Transfiguration; il est trop évident que six jours d'intervalle ne répondent pas à la formule « quelques-uns des assistants ne mourront pas ». D'ailleurs cette interprétation vient du gnostique Théodote (dans les *Excerpta Theodoti ap.* Clem. Al. § 4, *Swete*).

2-8. La transfiguration (Mt. XVII, 1-8; Lc. IX, 28-36; cf. II Pet. I, 16 ss.).

2) μετὰ ἡμέρας ἕξ étonne, parce que c'est la seule date précise en dehors de

et les conduisit seuls sur une haute montagne à l'écart. Et il fut transfiguré devant eux, [3] et ses vêtements devinrent éclatants, si blancs qu'aucun foulon sur la terre ne peut blanchir de la sorte. [4] Et

la passion. Cependant on comprend que Mc. ait indiqué l'intervalle entre la confession de Pierre et la Transfiguration, événements qui forment le point culminant de son évangile. La formule a probablement été interprétée par Lc. de six jours pleins sans compter le premier ni le dernier; du moins il a laissé l'option en écrivant : « environ huit jours ». D'après l'analogie de Mc. VIII, 31, sa propre formule indique plutôt le sixième jour.

παραλαμβάνει comme IV, 36; V, 40; X, 32. Les mêmes trois ont été seuls témoins de la résurrection de la fille de Jaïre (V, 37), et seront encore pris à part à Gethsémani. Il y a un article pour Pierre (τὸν Πέτρον), et un article pour les deux autres qui forment couple. — κατ' ἰδίαν (cf. IV, 34; VI, 31. 32; VII, 33; IX, 2. 28; XIII, 3) est une expression favorite de Mc. Elle ne prouve pas que le sommet fut complètement désert, mais que Jésus choisit un endroit solitaire. Sur cette montagne, voir plus loin. A parler strictement, μετασχηματίζειν indique un changement dans l'extérieur ou tout au plus dans la qualité, et μεταμορφοῦν un changement de substance (cf. les métamorphoses de la mythologie). Dans saint Paul on trouve les deux expressions, μεταμορφοῦν (II Cor. III, 18) et μετασχηματίζειν à propos du changement opéré en nous par la résurrection (μετασχηματίσει Phil. III, 21 mais complété par σύμμορφον). Mc. a sans doute employé μεταμορφοῦν pour exprimer un changement très profond, sans affectation de précision métaphysique (le latin *transfiguratus est* exprime plutôt l'idée de μετασχηματίζειν); ce changement montre que Jésus a droit dès à présent à la gloire céleste qui sera plus tard son état normal, car cette gloire n'est pas comme celle de Moïse un reflet de celle de Dieu qui lui a parlé : Μωυσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ (Ex. XXXIV, 29).

3) Il ne serait pas étonnant que l'apparence de Jésus ait été décrite avec des traits empruntés à l'A. T. En réalité Mc. ne mentionne que des vêtements blancs, avec le trait familier si expressif qu'aucun foulon ne pourrait blanchir de la sorte, trait qui prouve que le tout est d'origine traditionnelle. L'image de Dan. VII, 9 (traduction de Théodotion : τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ὡσεὶ χιὼν λευκόν) n'était pas sans doute présente à l'esprit de Mc., mais bien à celui des copistes qui ont introduit ως χιων (AD etc. *latt. Vg. syrsin. pes.* etc.). Mc. ne parle pas de la splendeur du visage; μεταμορφοῦν marquait déjà que le changement n'était pas purement extérieur. στίλβειν est un *hapax* dans le N. T.; dans les LXX il se dit de l'éclat des métaux (I Esdr. VIII, 56; II Esdr. VIII, 27; III Regn. VII, 32 [A]; Nah. III, 3; Ez. XL, 3; Dan. X, 6 [Théod.]), ou du soleil (I Macc. VI, 39), mais dans le grec classique des vêtements (*Iliade*, XVIII, 596).

4) Le terme ὤφθη ne s'applique qu'à ceux qui apparaissent, Élie et Moïse; il faut s'y tenir, tout en notant qu'une vision n'est pas synonyme de fausse suggestion; le même mot se dit des apparitions du Seigneur après sa résurrection (Lc. XXIV, 34; Act. IX, 17; *Swete*). Élie est nommé le premier, ce qui n'indique pas un rang supérieur, puisqu'il vient *avec* Moïse, qui demeure donc

Élie leur apparut avec Moïse, et ils parlaient avec Jésus. [5] Et Pierre, prenant la parole, dit à Jésus : « Rabbi, il est bon que nous soyons ici, et nous allons faire trois tentes, une pour toi, et une pour Moïse, et une pour Élie. » [6] Car il ne savait quoi dire, car ils étaient

le personnage principal. Le *syrsin.* (mais non *pes.*) a mis « Moïse et Élie » comme dans Mt. et Lc., ce qui paraît être une correction pour mettre plus clairement Moïse au premier rang La présence de ces deux insignes personnages ne prouve pas qu'ils aient échappé à la mort. L'Écriture affirmait que Moïse était mort (Dt. xxxiv, 5) et l'*Assomption de Moïse* ne le niait pas puisqu'elle parlait de son corps (Clem. Alex. *Adumbr. in epist. Judae;* Orig. *De princ.* III, ii, 1). Du récit de la Transfiguration on ne peut rien conclure de plus pour Élie; ce récit suppose seulement que les deux serviteurs de Dieu vivaient auprès de lui. Ils représentent la Loi et les Prophètes (Tert. *Adv. Marc.* iv, 22; Aug. *Serm.* 232), συμπαρεσόμενοι τότε σημεῖα τῆς διὰ νόμου τε καὶ προφητῶν γεγενημένης παιδαγωγίας ἐπὶ Χριστόν (Victor). « Les deux plus grandes figures de l'Ancien Testament s'inclinaient devant le Fils de l'homme; la Loi et la Prophétie rendaient hommage à l'Évangile » (*Loisy,* II, 33). Victor et Théophylacte ont aussi pensé que la présence de ces deux zélateurs de la Loi et de Dieu justifiait Jésus des attaques des scribes. Mc. ne dit pas sur quoi porta leur entretien.

5) ἀποκριθείς est l'araméen (aussi en hébreu) ʿ*ana* (*syrsin.*), cf. x, 24; xi, 14; xii, 35; xv, 12. Pierre ne répond pas, puisqu'on ne lui parle pas; il prend la parole. Prompt à se mettre en avant pour rendre service, il remarque que c'est fort heureux que les trois disciples soient là afin de dresser trois tentes (*Holtz., Loisy*). Cela paraît bien être le sens de *syrsin.* (qu'on le compare à *pes.*), qui a bien compris l'importance de ἡμᾶς. Il y a dans ce discours une pointe de présomption, aussi est-il jugé hors de propos. Pierre aurait marqué encore plus de présomption en disant : nous (tous les six) sommes bien ici; ou encore : nous (les trois apôtres) sommes bien ici, nous allons faire rester les autres. D'ailleurs de cette façon ou dans le sens plus reçu, « il fait bon ici », Pierre tombe dans la même erreur. Il s'imagine que Moïse et Élie vont rester et probablement que Jésus va dès maintenant inaugurer sa mission glorieuse. Il n'a toujours pas compris la leçon de la croix. D'ailleurs il donne à son maître glorifié son titre courant de Rabbi (cf. x, 51; xi, 21; xiv, 45) en araméen ou en hébreu. Cette intervention de Pierre, si elle est malavisée, donne à tout l'épisode le cachet le plus réel; elle est inconciliable, par sa naïveté, avec les hautes vues symboliques du « croyant de génie » (*Loisy,* II, 33). Aussi Loisy ne manque pas de dire « qu'elle pourrait avoir été ajoutée par Marc à un récit où le prince des apôtres figurait comme simple témoin, et ne se livrait à aucune manifestation hors de propos » (II, 37)! Il était d'ailleurs facile de faire rapidement des huttes de branchages comme on en voit en été dans les vignes, sans qu'on se préoccupe le moins du monde de la fête des *Soukkoth* ou Tabernacles.

6) Cette réflexion de Mc. est en quelque manière une excuse. Pierre n'avait pas su comment se mêler à la conversation, et cependant il avait voulu dire

effrayés. 7 Et il se fit une nuée qui les couvrit d'ombre, et une

quelque chose d'obligeant. Son trouble est expliqué par la crainte, une crainte surnaturelle, telle qu'elle est ordinairement mentionnée en pareil cas (IV, 41; V, 15. 33; VI, 50; XVI, 8), c'est-à-dire une sorte de stupeur religieuse. Et quand l'explication serait peu claire ou cette crainte mieux placée à la fin (comme dans Mt.), cela ne prouverait rien du tout contre l'authenticité de la parole de Pierre (contre *Loisy*), si ingénue et si conforme à son tempérament.

7) Le premier acte déjà si grandiose est bien dépassé par le second. C'est Dieu qui entre en scène avec la nuée. La nuée était comme la manifestation extérieure de la présence divine (Ex. XVI, 10; XIX, 9. 16; XXIV, 15 s.; Lev. XVI, 2; Num. XI, 25); c'était elle qui parlait à Moïse (Ex. XXXIII, 9); elle reposait sur le Tabernacle, ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ δόξης Κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή (Ex. XL, 29), ἐπισκιάζειν étant sans doute ici synonyme de « demeurer », comme dans l'Exode (שָׁכַן). L'image est ici d'autant plus belle que la nuée remplace les tentes que Pierre avait proposées : Οἶμαι δ' ὅ τι τὸν Πέτρον ὁ θεὸς ἀποτρέπων τοῦ ποιῆσαι τρεῖς σκηνάς.... δείκνυσι κρείττονα.... καὶ πολλῷ διαφέρουσαν σκηνήν, τὴν νεφέλην.... φωτεινὴ γὰρ πατρός, υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νεφέλη ἐπισκιάζει τοὺς Ἰησοῦ γνησίους μαθητάς (ORIG. *in Mt.* t. XII, 42; cf. EPHREM, *Hom. in transfig.,* cités par Swete). αὐτοῖς s'entend des disciples; c'est eux qui ont besoin d'être instruits, et c'est à eux que la voix s'adresse comme autrefois à Moïse. Ce que dit la voix au nom de Dieu n'est point une confirmation de la confession de Pierre; il n'est fait aucune allusion à la vocation messianique de Jésus, mais seulement de sa relation de Fils avec celui qui parle. Loisy : « Dans la pensée du rédacteur, cette proclamation de la filiation divine a une autre portée que le mot Christ dans la bouche de Simon » (II, 38). Il est vrai que Loisy ajoute : « Il est possible néanmoins qu'elle ait eu d'abord la même signification, et qu'elle ait exprimé simplement la dignité messianique de Jésus », mais c'est pour se réfuter aussitôt lui-même : « Mais le récit n'est point originairement parallèle à la confession de Pierre, avec laquelle il ferait double emploi, puisque Pierre et même les autres disciples croient déjà que Jésus est le Messie; il est en rapport avec la scène du baptême » (II, 38). En effet, dans Mc., Pierre qui a confessé que Jésus est le Christ apprend ici qu'il est le Fils de Dieu. Ce que le Père a dit au baptême, il le dit maintenant aux trois apôtres choisis. On pourrait conclure de ce passage que Mt. a condensé en une seule deux confessions de Pierre dont la seconde n'a pas été reproduite par Mc., et ce serait une excellente manière de défendre l'authenticité du passage de saint Matthieu, qu'on n'a tant attaqué que sous le prétexte qu'il dépassait la scène de Césarée, telle qu'elle résultait du texte de Mc. et de Lc. — D'après Holtz. la parole est un conglomérat de Ps. II, 7; Is. XLII, 1 et Dt. XVIII, 15. A ce compte on ne pourrait rien dire qui ne se trouve dans l'Écriture. Ce serait le système des centons virgiliens, aussi éloigné que possible de la manière simple et populaire de Mc. Au moment où Jésus a terminé son ministère galiléen et inauguré un enseignement qui choque les disciples et surtout Pierre, il convenait que Dieu lui donnât une suprême consécration comme son Fils auquel ils devaient obéir.

voix se fit [entendre] de la nuée : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. Écoutez-le. » [8] Et aussitôt regardant à l'entour, ils ne virent personne que Jésus seul avec eux.

8) ἐξάπινα, *hapax* dans le N. T. On dirait que les trois regardent autour d'eux comme s'ils s'attendaient à voir encore quelque merveille; au contraire, quand ils ramènent leurs regards sur Jésus, il est seul avec eux, et, cela s'entend, sous sa forme ordinaire.

* * *

C'est la Transfiguration et non la confession de saint Pierre qui est le point culminant de l'Évangile de Mc. Si les critiques ne s'en sont pas aperçus, c'est qu'ils refusent ordinairement de reconnaître la réalité de cette scène. Qu'elle soit sublime, tout le monde l'accorde. Cette montagne élevée, qui est comme le Sinaï d'une révélation nouvelle, la Loi et la Prophétie qui viennent saluer Jésus, la voix de Dieu qui le reconnaît comme son Fils et ordonne de lui obéir, tout cela est grand, simple, émouvant. Mais est-ce une raison pour n'y voir qu'un symbole créé par un « croyant de génie », et spécialement par un apologiste, celui qui a raconté l'histoire de la passion? (*Loisy*). D'après Loisy : « Le symbolisme religieux de Marc tourne dans Luc à l'édification morale, par l'accentuation des apparences historiques » (II, 31 s.). Mc. ne regardait donc pas le récit comme réel? Et cependant, plus loin, la transfiguration pourrait bien avoir été une apparition du Christ ressuscité (1) : « Il ne serait pas impossible que la transposition et l'adaptation du récit, dont on aurait seulement retenu la vision de Jésus glorieux entre Moïse et Élie, aient été réfléchies de la part du rédacteur » (II, 39). — On ne conçoit même pas que le « rédacteur » ait fait pareille transposition sans y réfléchir. Seulement on se demande si le Christ ressuscité gagnait beaucoup à être reconnu par Moïse et par Élie? Il n'y a pas plus de difficulté à admettre la réalité des faits avant qu'après la mort du Christ, et c'est seulement avant la mort du Christ que le récit a quelque sens. Pour conclure que Mc. ne le tenait pas pour réel, il faut d'abord en retrancher (sans aucune raison) l'intervention de Pierre, et attribuer à Mc. un symbolisme qui n'est pas dans sa manière, et qu'il exclut spécialement dans ce cas en fixant la date du fait par rapport à la confession de Pierre. Lorsque Loisy veut prouver que la Transfiguration est une scène apocalyptique, il s'appuie sur la ressemblance d'un trait, qui n'est que dans Mt., avec Daniel (VIII, 17-18; X, 7-10) et l'Apocalypse de saint Jean (I, 17) : Jésus

(1) Bacon s'appuie pour le dire sur l'Apocalypse de Pierre, 4-13, qui n'est qu'un décalque postérieur.

touche ses disciples en les invitant à se rassurer. Or même à supposer qu'une vision eût été complétée par quelques traits empruntés à des cas semblables, cela ne prouverait pas que les écrivains ne la tinssent pas pour réelle. Il est très vrai de dire que la Transfiguration est pour les apôtres une vision, et elle garde ce caractère non seulement dans Mt. et Mc., mais encore dans Lc., et c'est pour cela qu'elle est réservée à des témoins choisis, gratifiés de cette ouverture sur le monde surnaturel. Mais c'est la vision de phénomènes réels, qui explique comment les Apôtres, Pierre en particulier, ont pu déclarer si fermement que Jésus était le Fils de Dieu. Il ne nous appartient pas d'insister sur les modalités de l'apparition; leur mystère n'empêche pas la certitude qui repose sur le témoignage des apôtres, transmis plus tard à la tradition recueillie par les trois synoptiques.

Le lieu de la Transfiguration n'est pas précisé dans l'Évangile. Mc. n'indique pas qu'on ait quitté la région de Césarée de Philippe où l'on est depuis VIII, 27, et c'est seulement à IX, 30 qu'il marque un point de départ. On a donc conclu que la scène s'est passée sur l'un des sommets de l'Hermon (*Swete*). Cependant cette raison n'est pas absolument décisive. Le v. IX, 30 ne prouve pas qu'on va en Galilée, peut-être y est-on déjà; Mc. a pu regarder l'ascension de la montagne comme un changement de lieu, d'autant qu'il y a six jours d'intervalle entre la confession et la Transfiguration, temps très suffisant pour aller de Panéas au Thabor. C'est en effet sur le Thabor que la tradition a placé la Transfiguration que l'Église grecque nomme même τὸ Θαβώριον. On ne peut nommer pour ce sens Origène, car il ne fait que citer un texte de l'évangile selon les Hébreux qui est plus probablement relatif à la tentation : ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ (ORIG. *in Joh.* II, 12; cf. *hom. in Jerem.* XV, 4), et ce qui prouve bien qu'Origène ne s'est pas prononcé, c'est qu'Eusèbe ne dit rien de la Transfiguration au mont Thabor, et qu'il bloque le Thabor et l'Hermon sans distinguer, et en raisonnant d'après le Ps. LXXXVIII, 13 : καὶ οἶμαί γε ἐν τούτοις τοῖς ὄρεσι τὰς παραδόξους τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν γεγονέναι μεταμορφώσεις, καὶ τὰς πλείους διατριβάς (*P. G.* XXIII, 1092). Ainsi Eusèbe attribuait la gloire prophétique du Thabor et de l'Hermon, soit à la Transfiguration, soit aux différents séjours du Sauveur. L'attention ainsi attirée sur ces deux sommets, le Thabor, étant en Galilée, devait avoir la préférence. On y transporta même l'Hermon! Aussi du temps de saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.* XII, 16; *P. G.* XXXIII, 744) et de saint Jérôme (*Epist.* 46 et 108, *P. L.* XXII, 46, 491), le Thabor possède.

Sa situation de montagne isolée, dominant la plaine de près de 300 mètres, en fait un admirable belvédère; aujourd'hui on y goûte la solitude, et on ne s'arrête pas à la difficulté résultant de la présence

9 Et comme ils descendaient de la montagne, il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité des morts. 10 Et ils gardèrent la recommandation, se demandant entre eux ce que signifiait 'quand il serait ressuscité des morts'.

10. ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ. — Nestle : τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

---

d'une forteresse qui occupait tout le sommet au temps de Jésus (Josèphe, *Bell.* IV, I, 8 : πεδίον δ' ἐστὶν ἡ κορυφὴ σταδίων ἓξ καὶ εἴκοσι, πᾶν τετειχισμένον).

Il est certain d'ailleurs que les évangélistes ont attaché moins d'importance au nom du lieu qu'au caractère de haute montagne, en parallèle avec le Sinaï; la scène s'était passée dans l'intimité, et peut-être les trois n'en firent-ils pas connaître l'emplacement.

9-13. Questions messianiques (Mt. xvii, 9-13; cf. Lc. ix, 36b).

9) Même recommandation de se taire que v, 43, adressée aux trois. Jésus ne voulait pas que les Douze disent au peuple qu'il était le Messie, pour ne pas le surexciter; il ne jugeait pas non plus les neuf autres apôtres préparés à connaître le secret révélé aux trois. N'eût-il pas été un nouvel obstacle à admettre les souffrances du Fils de l'homme? Après la résurrection, cet inconvénient aurait disparu. Loisy conclut de ce silence que « avant la mort du Christ, personne, même parmi les disciples, n'avait entendu parler de la transfiguration ». « Les évangélistes laissent donc, sans le vouloir, soupçonner que le récit s'est formé dans la tradition, et que les témoins historiques de la vie de Jésus l'avaient ignoré d'abord, si toutefois ils l'ont jamais connu » (II, 40). Cependant trois témoins, désignés par leur nom, c'est bien quelque chose, surtout quand l'un d'eux est, selon la tradition et selon toute vraisemblance, l'auteur principal de la catéchèse suivie par Mc.

10) Mettre la virgule après ἐκράτησαν, au lieu de mettre deux points après *apud se* comme a fait la *Vg. Clém.* κρατεῖν ne signifie pas directement « se taire »; d'après l'usage du N. T. (cf. vii, 3. 4. 8; II Thess. ii, 15; Apoc. ii, 14 ss.) c'est plutôt garder fidèlement. Comme le λόγος n'est pas la Transfiguration, mais la défense de Jésus, on obtient le même sens : les disciples ont gardé la défense, c'est-à-dire qu'ils se sont tus; ils discutent entre eux, puisqu'ils ne peuvent le faire avec d'autres, ce que c'est « quand il sera ressuscité ». Ce texte, suivi par Loisy, est attesté par une tradition très étendue (D, 1, 13, 69, 118, 124, 209, 346, *a, b, c, f, n, k, syrsin., pes., Vg.*) et bien préférable comme sens au texte reçu (τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, ℵABCL etc. minusc. *q, me., sah., go., WH. Ti. Nestle*) « ce que c'est que ressusciter des morts ». Car les disciples vivaient dans un milieu où l'on parlait de la résurrection des morts, et ils n'étaient point hommes à agiter là-dessus des ques-

11 Et ils l'interrogèrent disant : « Pourquoi les Scribes disent-ils

tions subtiles sur la nature du corps, s'il aurait des vêtements, etc. (cf. *Le Messianisme...* 176-185). Tandis que, après avoir vu le Messie déjà glorieux, ils devaient comprendre moins que jamais la nécessité de sa mort. A supposer que la résurrection des morts dût signaler l'époque du Messie, on n'imaginait pas qu'il arrivât comme ressuscité. Les disciples étaient embarrassés. On ne voit pas cependant qu'ils aient osé interroger le Sauveur sur ce point qui le touchait de trop près. D'ailleurs, même si l'on conservait le texte reçu, il faudrait l'interpréter dans le sens de la résurrection spéciale de Jésus. Le texte que nous préférons vaudrait du moins comme témoin de l'exégèse ancienne.

11) Peut-être la curiosité des trois cherche-t-elle à se satisfaire en abordant le sujet indirectement au moyen d'Élie. Ce nom se présente ici à propos de la résurrection, comme dans la Michna (*Sota*, IX, 15; cf. *Le Messianisme...* p. 212). C'est une interrogation (ἐπηρώτων), le premier ὅτι est donc interrogatif (*Holtz.*, *Swete*, contre *Loisy*), comme II, 16; IX, 28 (cf. I Chron. XVII, 6, = למה). Les disciples savent, par la tradition qui s'appuyait sur Mal. IV, 5 (III, 23), qu'Élie doit venir avant le Messie. Or, il n'a pas joué son rôle, et déjà le Messie, c'est-à-dire Jésus, a révélé sa gloire et a été autorisé par son Père. Assurément, on eût pu se poser la question, même si la Transfiguration n'avait pas eu lieu, il faut concéder cela à Loisy, mais il est très peu probable que les disciples y eussent songé si leur attention n'avait pas été attirée sur Élie par la Transfiguration. Loisy, qui supprime cet épisode de l'ancienne tradition, suppose que la question des disciples se rattache à « la déclaration du Sauveur touchant ceux qui vivront encore quand le royaume de Dieu arrivera » (II, 42), c'est-à-dire à IX, 1. Mais d'après cet endroit il n'y avait pas à se préoccuper d'Élie plutôt que de tel autre signe messianique. La Transfiguration au contraire posait nettement la question. La tradition, telle qu'elle est représentée par Tryphon (JUSTIN, *Dial.* XLIX), disait qu'Élie devait oindre le Christ, et les apôtres venaient de voir le Christ dans la gloire, honoré par Élie. Élie n'était donc pas venu πρῶτον. C'est ce qu'a très bien vu Origène : ἡ δὲ ἐν τῷ ὄρει ὀπτασία, καθ' ἣν ὁ Ἠλίας ἐφάνη, ἐδόκει μὴ συνᾴδειν τοῖς εἰρημένοις, ἐπεὶ οὐ πρὸ τοῦ Ἰησοῦ ἔδοξεν αὐτοῖς ἐληλυθέναι ὁ Ἠλίας ἀλλὰ μετ' αὐτόν (*in Mt.* t. XIII, 1).

Il est vrai que saint Jérôme a ajouté à cette opinion une modification qui n'est pas d'ailleurs à dédaigner : *Aestimant ergo discipuli transformationem gloriae hanc esse, quam in monte videant, et dicunt : si iam venisti in gloria, quomodo praecursor tuus non apparet,* maxime quia Eliam viderant recessisse (*in Mt.*, *P. L.* XXVI, 124). Loisy argumente, contre le fait, d'une difficulté que présente le texte : « on ne voit pas comment les disciples apprécieraient l'apparition d'Élie : l'ont-ils trouvée trop tardive, parce que le Messie est déjà sur la terre, et le royaume des cieux inauguré, ou bien trop fugitive, parce que le prophète est parti sans accomplir l'œuvre qui lui est assignée dans la préparation du règne glorieux? » (II, 42). C'est un sophisme, car l'une des deux explications suffit et d'ailleurs elles ne s'excluent pas. Élie venu trop tard, et parti sans rien faire, n'a toujours pas rempli son rôle.

qu'Élie doit venir d'abord? » 12 Or il leur dit : « Élie donc revient d'abord et remet tout en ordre : et comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être méprisé? 13 Mais je vous le dis, en réalité Élie est venu, et ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, comme il a été écrit de lui. »

12) Malgré tous les nuages accumulés par Loisy pour rejeter l'authenticité de 12ᵇ, le texte de Mc. s'explique sans trop de difficulté. La première partie de la réponse de Jésus est une concession, et plus qu'une concession, mais apparente. Vous supposez que le rôle d'Élie est de tout rétablir dans le bon ordre avant l'arrivée du Messie? Soit! (ἀποκαθιστάνει au présent marque une proposition générale, un thème donné).

A cette concession, commencée par μέν, doit répondre un membre de phrase où figure δέ... « et cependant ». Ce δέ est remplacé par une interrogation. Il ne suffit pas que ce qui regarde Élie dans l'Écriture soit accompli; il faut que toutes les Écritures soient accomplies et par conséquent aussi ce qui regarde le Fils de l'homme. Or, il est écrit qu'il doit souffrir et être méprisé... Comment cela peut-il s'entendre avec le rôle d'Élie, tel que vous le comprenez, de Restaurateur? Il faut bien trouver un accord. Or il consiste en ceci que le rôle d'Élie ne doit point être pris à la lettre. Il a été rempli déjà par Jean, qui, loin du tout restaurer, a été victime de l'injustice des hommes... Ce qui dispose à penser, comme Mt. l'a compris, que le Messie aura le même sort. Loin d'être une surcharge ou même « l'affirmation solennelle, en forme interrogative, du sort douloureux qui attend le Christ » (*Loisy*, II, 43), la question de Jésus soulève précisément la difficulté dont les trois devaient être préoccupés. Si le Messie devait ressusciter, il devait donc mourir, et cependant Élie son précurseur devait tout restaurer? Comment la passion pourrait-elle suivre la Restauration? (*Swete*). Jésus ne donne pas directement la réponse. Elle ressort de ce qui suit. Le véritable Élie a joué son rôle scripturaire de restaurateur en sacrifiant sa vie; il reste une place pour la passion du Messie, passion que le sort du précurseur lui-même rend moins étrange. Notre interprétation est contenue déjà dans le texte du *Codex Bezae* : εἰ Ἠλίας ἐλθὼν ἀποκαθιστάνει πάντα, καὶ πῶς γέγραπται...

Knabenbauer estime de la même façon que Jésus demande comment concilier deux points de l'Écriture : le rôle d'Élie et les souffrances du Christ? La solution consisterait à renvoyer le rôle d'Élie en personne au second avènement. De cela, il n'est absolument rien dit au moins dans Mc., où Jésus résout la difficulté en prenant le rôle d'Élie au sens figuré. On peut, d'après l'autorité du Maître, s'en tenir là et croire la prophétie de Malachie suffisamment réalisée par le rôle de Jean.

13) Ποιεῖν ὅσα θέλω pour marquer le pouvoir absolu et arbitraire, II Macc. vii, 16. Si Élie est venu, ce ne peut être que dans la personne de Jean, qu'on reconnaît suffisamment ici, et qui le représentait. Mc. ajoute que le traitement qui lui a été infligé était selon l'Écriture; ἐπ' αὐτόν se rapporte naturellement à Élie, mais à l'Élie figuré qui est venu (contre *Knab.*). Seulement il

14 Et ‘venant’ près des disciples, ‘il vit’ une foule nombreuse au-

14. ἐλθών... εἶδεν. — Nestle : ἐλθόντες... εἶδον.

---

ne s'agit pas d'une prophétie relative à Jean directement. Ce qui a été écrit d'Élie, à savoir qu'il a souffert pour la justice, de la part d'une femme méchante et d'un roi faible (I Reg. XVII-XIX), a été aussi réalisé en celui dont il était le type. La prophétie a été réalisée, mais symboliquement. Et, comme le dit très bien Holtz. : la destinée d'Élie sert de type à celle de Jean, comme celle du serviteur de Dieu (Is. LIII) par rapport au Messie. Et, sans même parler des souffrances, il est très important de noter contre Loisy qu'une parole de Jésus qu'il juge « très authentique » (IX, 12ª et 13) est une explication symbolique de l'Écriture. Loin de prendre à la lettre l'avènement d'Élie avec les circonstances apocalyptiques de Malachie, Jésus l'estime réalisé dans la carrière de Jean, aboutissant à une mort obscure. N'a-t-il pas pu faire sur le Messie un semblable raisonnement? ou plutôt ce raisonnement n'est-il pas supposé ici même? Il n'y a donc aucune incohérence dans le texte de Mc. dont le sens a été clairement perçu par les anciens (sauf leur préoccupation de réserver la venue personnelle d'Élie avant le second avènement) et qui est encore ainsi compris par les modernes (*Swete*, *Wellh.*).

14-29. Le démoniaque épileptique (Mt. XVII, 14-20; Lc. IX, 37-43).

14) Les éditions critiques (*WH.*, *Ti.* etc.) ont ἐλθοντες... εἶδον (ou εἶδαν avec B*) mais la masse des témoignages oblige à lire ἐλθών... εἶδεν, quoique *syrsin.* et *sah.* de Balestri supposent εἶδον. Le pluriel fait l'effet d'une correction savante qui veut tenir compte de l'épisode précédent. En somme il est possible que l'épisode du démoniaque épileptique se soit passé dans une occasion où Jésus s'était éloigné seul de tous ses disciples. Mais dans le contexte actuel les disciples sont les neuf apôtres et peut-être quelques autres, non les Douze. Loisy se contredit en traduisant : « Et venus près des disciples, ils virent »... et en commentant : « par disciples on doit entendre le groupe entier des apôtres, le récit, même dans sa forme actuelle, les visant tous ensemble, sans distinction de ceux qui auraient accompagné le Sauveur » (II, 46). D'ailleurs il va sans dire qu'à partir du moment où l'on s'est rejoint, le groupe des Douze s'est reconstitué. Il y a là des scribes — il pouvait s'en trouver même aux environs de Panéas, mais la scène serait plus naturelle en Galilée, — qui ont peut-être profité de l'absence de Jésus pour poser des questions embarrassantes à ses disciples : δραξάμενοι γὰρ οἱ γραμματεῖς τῆς τοῦ σωτῆρος ἀπουσίας περιέλκειν τοὺς μαθητὰς ὑπελάμβανον (*Victor*). Peut-être cependant discutent-ils sur la raison de l'échec des disciples dont il sera question plus loin. Comme ces scribes ne jouent plus aucun rôle, Mt. et Lc. ont très bien pu les omettre. Mais pourquoi Mc. les a-t-il mentionnés? — Loisy y voit une addition factice, soit pour préparer l'apostrophe du Christ à la génération incrédule, soit pour insinuer « que l'impuissance provisoire des apôtres judaïsants à convertir le monde avait été corrélative au souci de leur controverse avec les Juifs, laquelle était superflue », soit pour correspondre à la contestation

près d'eux, et des scribes qui disputaient avec eux. [15] Et aussitôt
qu'elle l'aperçut, toute la foule, très surprise, accourut pour le
saluer. [16] Et il leur demanda : « Que disputez-vous avec eux? »
[17] Et quelqu'un de la foule lui répondit : « Maître, je t'ai amené

des Israélites et d'Aaron fabriquant le veau d'or (II, 48). Voilà bien des subtilités ; et puisqu'on ne peut fournir aucune raison symbolique un peu sérieuse, le plus simple est de reconnaître que la tradition avait retenu ce détail, et que Mc. a mis là ces scribes parce qu'ils y étaient, quoiqu'il n'en ait eu que faire ensuite. Le trait est d'ailleurs caractéristique de l'attitude des docteurs, toujours prompts à la dispute.

15) ἐξεθαμβήθησαν est traduit deux fois dans la *Vg. Clém. : stupefactus est,* et *expaverunt;* W.-W. ont mis *expaverunt* entre crochets, ne pouvant décider sûrement quelle fut la leçon de saint Jérôme. Ce mot, très fort, propre à Mc. dans le N. T. (XIV, 33; XVI, 5. 6), indique de la stupeur ou même de la frayeur. Mais la frayeur serait en contradiction avec l'empressement du peuple; on ne peut vraiment pas supposer que Mc. ait été chercher dans Ex. XXXIV, 30 s., un trait contradictoire à ce qu'il aurait reproduit d'après sa source. D'autant que dans l'Exode cette frayeur empêche de s'approcher de Moïse, ἐφοβήθησαν ἐγγίσαι αὐτοῦ, tandis qu'ici on court à Jésus. Si donc Mc. a voulu comparer la descente de la Transfiguration à celle du Sinaï, il a attribué à l'aspect de Jésus un éclat qui attirait, au lieu d'éloigner par crainte révérencielle. Mais il est beaucoup plus probable qu'il n'y a pas songé, parce que cet éclat eût empêché les trois apôtres de garder le secret que Jésus leur avait demandé (*Swete*). Il y a donc simplement dans la foule une vive surprise, parce qu'on n'attendait pas Jésus; ce qui ressort d'ailleurs de tout l'épisode. Au lieu de προστρέχοντες, D a προσχεροντες (pour προσχαίροντες) (de même *c, d, ff, i, k* et le *Diatess. ar.*), qui vient probablement d'une faute de copiste. Si la leçon était authentique, elle marquerait qu'on avait eu des inquiétudes sur Jésus. De toute façon il arrive très inopinément.

16) Jésus s'adresse à ceux qui s'empressent autour de lui, à la foule, par conséquent πρὸς αὐτούς s'entend des disciples. On les a pris à partie, Jésus évoque toute l'affaire. La leçon de la *Vg. inter vos*, quoique représentée dans D εν υμιν, est empruntée à l'anc. latine, où elle était une traduction par à peu près.

17) Le plus intéressé prend la parole, et, sans répondre directement, expose le cas qui sans doute a servi de point de départ à la discussion. Peu lui importe maintenant les raisons de l'échec des disciples, quand il peut espérer mieux du maître. Toute l'affaire est reprise; rien de plus naturel, et il n'y a point là de « perspective confuse » (contre *Loisy*, II, 49). Mc. est seul à dire que cet homme avait porté son enfant à Jésus lui-même. Il le croyait donc présent, et c'est à son défaut qu'il s'est adressé aux disciples. ἤνεγκα peut être un parfait dans le sens de l'aoriste; d'ailleurs l'enfant est encore là. Le père attribue les accidents d'épilepsie à un démon.

D'après Knab., Schanz, Swete, etc., le démon est muet parce qu'il rend l'enfant muet; de plus il lui cause des crises d'épilepsie. Loisy dit que l'infir-

mon fils, qui a un démon muet. 18 Et quand il s'empare de lui, il le jette à terre, et il écume, et grince des dents et il devient raide. Et j'ai dit à tes disciples de le chasser, et ils n'ont pas pu. » 19 Or il leur répondit et dit : « O génération incrédule, jusques à quand serai-je avec vous? jusques à quand vous souffrirai-je? Amenez-le-moi. » 20 Et ils le lui amenèrent. Et quand il le vit, l'esprit l'agita

mité (le mutisme) doit être habituelle, tandis que les crises d'épilepsie sont accidentelles. Ni Mt. ni Lc. ne font mention de l'infirmité. Mais au lieu de conclure avec Loisy que Mc. a maladroitement cousu deux histoires différentes, il suffit d'entendre ἄλαλον du démon lui-même qui refuse de parler. C'est une difficulté de plus pour l'exorciser, car on ne sait comment le prendre. Le mutisme résultant de la possession peut être passager. C'est ainsi que la Pythie ne parlait plus, d'après Plutarque (*De defectu orac.*, p. 438 b), parce qu'elle était possédée d'un esprit qui ne voulait pas parler : τί οὖν συνέβη περὶ τὴν Πυθιάν; κατέβη μὲν εἰς τὸ μαντεῖον,... ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης. Le cas de Mc. ressemblerait en partie à celui de Lc. XI, 14.

18) On voit clairement ici que le démon n'exerçait son action que par intervalles, et par de nouvelles prises de possession; καταλάβῃ dans le sens d'une crise; cf. *Syll.* **214**, 14 (IIIe s. av. J.-C.) : καὶ νῦν δὲ καιρῶν καθειληφότων ὁμοίων τὴν Ἑλλάδα πᾶσαν. — ῥήσσει est pris dans le sens de ῥάσσει, que D a mis par purisme. Hésych. : ῥῆξαι· καταβαλεῖν et Artémidore, *Oneir.* I, 62 : ῥῆξαι τὸν ἀντίπαλον et Sap. IV, 19 : ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς. — τρίζει (*hapax* LXX et N. T.) en parlant des dents, pour dépasser l'ordinaire βρύχειν τοὺς ὀδόντας. — ξηραίνεται pourrait indiquer la consomption, mais comme il s'agit d'une crise, c'est plutôt la raideur; cf. III Regn. XIII, 4. Ce sont les symptômes de l'épilepsie, d'après Celse : *inter notissimos morbos est etiam is, qui comitialis... nominatur. Homo subito concidit*; *ex ore spumae moventur... interdum tamen, cum recens est*, *hominem consumit* (*Med.* III, XXIII, *De morbo comitiali* 3).

En l'absence de Jésus, les disciples pouvaient bien tenter de chasser le démon, puisqu'ils avaient déjà fait (VI, 13) des exorcismes; mais cette fois ils n'ont pas réussi.

19) Le reproche de Jésus est général ; il s'adresse au père, dont la foi est fort imparfaite, aux disciples qui ont tenté l'exorcisme avec des dispositions insuffisantes, aux scribes qui ont dû profiter de cet échec pour attaquer sa mission, à la foule qui s'est laissé influencer par eux. Il ne faut pas d'ailleurs en exagérer le ton irrité. C'est plutôt celui d'un maître fatigué de jouer un rôle ingrat, et déjà pénétré de la pensée de sa mort prochaine. Bède compare Jésus au médecin dont on ne suit pas les conseils : *usque quo accedam ad domum tuam? quousque artis meae perdam industriam me aliquid jubente et te aliud perpetrante? In tantum autem non est iratus homini, sed vitio, ut statim intulerit : afferte illum ad me.*

20) Swete entend ἰδών de l'esprit, *constructio ad sensum,* l'esprit, quoique neutre, étant traité comme une personne masculine. Mais c'est bien l'enfant qui est en scène au début, et à la fin de la phrase. Il faut donc mettre une

aussitôt convulsivement; et tombant par terre, il se roulait en écumant. [21] Et il interrogea son père : « Combien de temps y a-t-il que cela a commencé de lui arriver? » Et il dit : « Depuis son enfance. [22] Et souvent il l'a jeté soit dans le feu, soit dans l'eau, pour le faire périr. Mais, si tu peux quelque chose, viens à notre aide, par pitié pour nous! » [23] Or Jésus lui dit : « Si tu peux? tout est possible à celui qui croit. » [24] Aussitôt le père de l'enfant dit en

virgule après αὐτόν (1° *loco*), et supposer une anacoluthe, τὸ πνεῦμα... συνεσπάραξεν αὐτόν étant pour συνεσπαράχθη ὑπὸ τοῦ πν. (*Blass*, 289). C'est ce que semble avoir compris la *Vg. Et cum vidisset eum* (ou *illum*), *statim spiritus*... et le *syrsin.*

21) De 21 à 25ᵃ, Mc. est seul à donner ces détails si pittoresques. De même que Jésus a demandé très simplement (v. 16) dans Mc. seul la cause de la controverse, il s'enquiert du temps qu'a duré la possession, sans que rien indique qu'il est informé à part soi, et qu'il ne pose des questions que pour la forme.

ὡς est pour ἐξ οὗ ou ἀφ' οὗ, que certains mss. ont restitué (B εως); peut-être est-ce un idiotisme comme en français « que ». — παιδιόθεν (au lieu de l'ancien classique ἐκ παιδίου) suffisait; Mc. ajoute ἐκ comme il a écrit ἀπὸ μακρόθεν (v, 6).

22) Le père ne nomme même pas le démon, tant il lui est présent à l'esprit, et tant il est évident pour lui que c'est le démon qui pousse l'enfant pour le faire périr. Il ne s'agit pas nécessairement de la manie du suicide; l'épileptique est plus exposé à proximité du feu ou de l'eau : *alii... publicis in locis cadendo foedantur adiunctis etiam externis periculis..., loci causa praecipites dati aut in flumina vel mare cadentes* (Caelius Aurelianus, *De morb. chron.* I, iv, 68, cité par *Klost.*). — δύνῃ suppose un présent δύνομαι formé d'après le subj. δύνωμαι. Δύνασαι plus régulier de δύναμαι a été restitué dans plusieurs mss. Les deux formes, δύνῃ et δύνασαι, se trouvent dans le N. T.; cf. dans Dan. v, 16, δύνῃ (LXX) et δύνασαι (Théod.), et *Mayser*, p. 355. Le cri du père marque peu de foi; on suppose que sa confiance en Jésus a été ébranlée par l'échec de ses disciples. D'ailleurs il est pitoyable et naturel; ἡμῖν... ἡμᾶς, ce n'est pas seulement le père et le fils, mais aussi la mère et toute la famille que les crises de l'enfant troublent et désolent; *syrsin.* a mis les deux fois « moi ».

23) D'après le texte critique, τὸ εἰ δύνῃ relève seulement le doute du père. « Si tu peux? cela n'est pas la question. Tout est possible à celui qui demande avec foi ». Jésus fait si peu parade de son pouvoir qu'il attribue d'avance la guérison au mérite du père (*Théophylacte*). Dans cette phrase τὸ indique une citation; cf. Mt. xix, 18. Cependant la phrase demeure obscure, et serait plus claire si l'on écrivait τί τὸ εἰ δ. d'après *a : quid est si quid potes?* (*Blass*, 160) et *me*. Il faut du moins supposer une interrogation. La difficulté du texte a amené de nombreux mss. à insérer πιστευσαι après δυνῃ (ou δυνασαι), d'où la *Vg. Si potes credere.*

24) Le père pousse un cri qui est accompagné de larmes dans plusieurs mss. et surtout chez les latins (*Vg. cum lacrymis*). Il crie : « je crois », mais il

criant : « Je crois! viens en aide à mon incrédulité! » [25] Or Jésus voyant qu'un groupe nombreux allait se former, commanda à l'esprit impur, lui disant : « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui, et ne reviens plus en lui. » Et il sortit en criant et en l'agitant convulsivement. [26] Et il fut comme mort, de sorte que l'on disait : « Il vient de mourir. » [27] Or Jésus, le prenant par la main, le releva, et il se tint debout.

[28] Et quand il fut à la maison, les disciples l'interrogèrent en particulier : « Pourquoi n'avons-nous pas pu le chasser? » [29] Et

a conscience que sa foi est insuffisante. Il prie donc Jésus de l'aider quand même; βοήθει ne peut signifier : augmente ma foi, rends-la plus parfaite, mais seulement : viens au secours de cette foi, et presque : βοήθει μοι τῷ ἀπίστῳ (*Swete*, *Knab.*, *Schanz*, *Loisy*, etc.).

25) Il y avait du moins beaucoup d'humilité et un instant désir dans ce cri du père; il croyait, mais il craignait de ne pas croire assez pour obtenir un miracle. Jésus n'en demande pas davantage, d'autant qu'on accourait (ὄχλος, sans article) pour voir ce qui allait se passer. La leçon ὁ ὄχλος avec l'art. voudrait dire que la foule déjà mentionnée (v. 14 et 15) s'est resserrée autour du petit groupe composé de Jésus, le père et l'enfant. Mais cette leçon ne tient pas compte du sens du verbe ἐπισυντρέχειν qui renferme l'idée d'accourir. D'autre part il serait étonnant que Mc. ne se soit pas souvenu de la foule d'abord mise en scène. Il est probable qu'en employant ἐπισυντρέχειν qui est un *hapax*, il a voulu marquer que la nouvelle foule se joint à l'ancienne (ἐπί, dans le composé).

L'esprit est censé impur, comme tous ces démons qui tourmentent les hommes. On le savait déjà muet; Jésus ajoute « sourd », ce qui est l'ordinaire parmi les hommes. C'est une manière de désigner le démon à défaut de son nom. De plus l'ordre est donné formellement, à cause de la résistance précédente, et comme ce serait peu qu'il sortît, puisqu'il sort parfois pour revenir, il lui est interdit de rentrer; μηκέτι εἰσελθῇς, la négation avec le subj. aor. parce que l'action est entièrement future (*Moulton*, 122 ss.).

26) La confusion entre l'esprit et le jeune homme est encore plus complète qu'au v. 20, mais du moins le masc. κράξας καὶ... σπαράξας est plus éloigné du mot πνεῦμα. La foule s'écrie : « il vient de passer » (ἀπέθανεν à l'aor.).

28) La construction n'est pas classique; le gén. absolu ne devrait pas être employé puisque le pronom auquel s'applique le participe reparaît dans la phrase comme complément. Aussi quelques mss. ont écrit : εισελθοντα αυτον. Mais Mc. est coutumier de cette négligence (cf. v, 18; x, 17; xi, 27; xiii, 1. 3) comme les autres écrivains du N. T. (*Blass*, 256). — εἰς οἶκον, comme ii, 1; iii, 20; vii, 17. C'est une maison quelconque où l'on avait gîte pour la nuit. L'instruction des disciples doit se poursuivre en particulier. Ils ne se reprochent rien, mais ont leur échec sur le cœur. Ὅτι est clairement interrogatif, traduit par Mt. en διὰ τί.

29) γένος peut signifier une classe spéciale de démons, ou toute la race des

il leur dit : « Cette espèce ne peut être expulsée par aucun autre moyen que par la prière. »

30 Et étant partis de là, ils ne firent que passer à travers la Galilée, et il ne voulait pas que personne le sût. 31 Car il instruisait ses disciples, et il leur disait : que le Fils de l'homme est abandonné aux mains des hommes, et ils le tueront, et, mis à mort,

démons; Théophyl. : ἢ τὸ τῶν σεληνιαζομένων ἢ ἁπλῶς πᾶν τὸ τῶν δαιμόνων γένος. Or comme Jésus, qui a déjà chassé beaucoup de démons et a donné à ses disciples le pouvoir de les chasser, n'a pas encore fait cette réflexion, il semble qu'il s'agit d'une espèce particulière. La prière est le seul pouvoir efficace. Comme ce sont les disciples qui demandent pourquoi ils ont échoué, c'est donc surtout celui qui tente l'exorcisme qui doit employer la prière, plutôt que la victime du démon. Les disciples se sont trop fiés à leurs propres forces, au pouvoir qu'ils avaient reçu en général, et n'ont pas songé à recourir à la prière. A la prière, l'immense majorité des mss. et des versions ajoutent le jeûne, και (τη) νηστεια, omis par א* B *k*. En pareil cas, les copistes sont plus portés à ajouter (cf. le même cas I Cor. VII, 5) qu'à retrancher. Si Jésus lui-même n'a pas eu recours à la prière, c'est qu'il est, dans la pensée de Mc., dépositaire de la force que les disciples doivent implorer. Aussi a-t-il employé immédiatement l'*imperium*.

30-32. Nouvelle annonce de la passion (Mt. XVII, 22. 23; Lc. IX, 43-45).

30) ἐκεῖθεν est plutôt la région de Césarée de Philippe que le Thabor. Du Thabor on pourrait encore traverser la Galilée; mais cependant on y serait déjà, et on aurait déjà dû auparavant prendre des mesures pour éviter le concours du peuple. Il s'agit d'un véritable point de départ du voyage qui aboutit à Jérusalem, en passant par Capharnaüm (IX, 33), la Pérée (X, 1) et Jéricho (X, 46). La leçon παρεπορεύοντο, plus soutenue que ἐπορεύοντο (B* D, *a*, *c*, *f*, *go.*, *aeth.*), indique un passage rapide. — γνοῖ pour γνῷ, cf. V, 43.

31) Le motif de l'incognito assigné par Mc. paraît être l'instruction des disciples (*Swete*, *Knab.* etc.), qui domine en effet d'ici à v. 50. Ce motif ne peut être rejeté sous prétexte qu'il est de l'invention de Mc., mais on peut admettre qu'il n'était pas le seul. *Mald.* a dit : *quia passionis tempus appropinquabat, verebaturque, ne, si agnitus in Galilaea fuisset, omnes ad eum undique, ut solebant, incolae concurrerent, et aut habendis concionibus, aut daemonibus eiiciendis, aut curandis aegrotis sese detinerent.* Loisy ajoute que c'était pour ne pas attirer l'attention d'Hérode. La *Vg.* au lieu de traduire γάρ par *enim*, l'a rendu par *autem*, évitant ainsi de faire de l'enseignement le seul motif de l'incognito. Ce nouvel avertissement au sujet de la passion est bien en situation au moment où commence la marche vers Jérusalem. Il n'ajoute rien au premier, si ce n'est que le Fils de l'homme est déjà livré entre les mains des hommes. παραδίδοται est remplacé par un futur dans Mt. et Lc.; ce n'est pas une raison de l'entendre d'un présent dans le sens du futur (*Loisy*). Jésus est donc déjà livré. Mais par qui? Judas a-t-il déjà commis le crime dans sa pensée? il est plus probable qu'il s'agit du

il ressuscitera après trois jours. 32 Or ils ne comprenaient pas cette parole, et ils craignaient de l'interroger.

33 Et ils vinrent à Capharnaüm. Et quand il fut dans la maison, il les interrogea : « Sur quoi discutiez-vous en chemin ? » 34 Or ils gardèrent le silence, car ils avaient discuté en route sur la primauté. 35 Et s'étant assis, il appela les Douze et il leur dit : « Si

décret divin qui abandonne Jésus au supplice, dans le sens de Rom. VIII, 32 (Orig. *in Mt.*). Tomber dans les mains des hommes est une menace terrible (II Sam. XXVI, 14; Eccli. II, 18), parce qu'ils ne savent pas pardonner. Le Fils de l'homme, — en insistant sur sa nature humaine, — est livré aux hommes, par Dieu. Mc. maintient son terme : « après trois jours » (VIII, 31), transformé par de nombreux textes en τῃ τριτῃ ημερα.

32) Les disciples ne comprennent toujours pas. La passion était ce qui convenait le moins au Messie; la nécessité des souffrances est encore ce qu'on comprend le moins dans la doctrine de Jésus. La première fois Pierre a protesté, mais a été repris vivement (VIII, 33); la seconde fois, les disciples ont pris un détour (IX, 11); cette fois ils n'osent plus rien demander. Il semble donc que Jésus s'est tenu à une prédiction générale, sans leur recommander la fidélité, le courage, sans leur expliquer les raisons de la passion etc. L'intelligence de tout cela ne devait leur être donnée que plus tard.

33-37. La préséance (Mt. XVIII, 1-5; Lc. IX, 46-48).

Mc. commence ici une instruction qui ne se termine qu'au v. 50, mais dont le thème est assez varié. On dirait des pensées différentes, rattachées par des termes qui s'appellent l'un l'autre. Voir sur cet enchaînement après v. 50.

33) C'est à Capharnaüm que Jésus a commencé son ministère; il y était presque chez lui. *La* maison — celle de Pierre (ou peut-être de Lévi) — était en quelque sorte *sa* maison, comme a interprété *syrsin*. Ce n'est pas qu'on y soit plus dans la solitude qu'en route, mais Jésus, qui peut-être allait en avant pour laisser ses disciples à eux-mêmes, attendait un moment favorable pour leur donner une leçon. Excellente pédagogie, qui justifie bien le but de l'incognito (v. 31).

34) Les disciples se taisent parce qu'ils comprennent qu'ils ont été entendus et qu'ils ne sont pas fiers du sujet de leur entretien. Il s'agissait de savoir qui était le plus grand. Le compar. μείζων pour le superl., selon l'usage de la *koinè*, qui ne mettait même pas l'article devant le compar. comme on fait en français ou en grec moderne (*Blass*, 143).

35) Jésus s'assied, moins comme docteur que parce qu'on a marché. Il a posé la question en rentrant, à ceux qui étaient les plus proches. Peut-être qu'un groupe seulement avait pris part à la discussion, mais la leçon convient aux Douze. Il ne s'étonne pas de la préoccupation des disciples, et ne conteste pas le principe de la hiérarchie, mais il insinue l'esprit nouveau qui doit animer les chefs. Il y a ici certainement la prévision d'un autre ordre de choses. Peut-être déjà τίς μείζων se rapportait-il à l'avenir dans la pensée des disciples. D'après Mald., Knab., εἴ τις θέλει doit s'entendre du

quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous, et le serviteur de tous. » [36] Et ayant pris un enfant, il le plaça au milieu d'eux, et l'ayant embrassé, il leur dit : « [37] Quiconque reçoit un de ces enfants à cause de mon nom, me reçoit; et quiconque me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais celui qui m'a envoyé. »

désir de la première place dans le ciel, après la mort, sans doute parce qu'on ne doit pas désirer la première place sur la terre. C'est ne pas comprendre la pensée de Jésus qui revêt une forme un peu paradoxale. Vous voulez être le premier? soyez donc le serviteur de tous... ce qui veut dire : plutôt que de viser aux honneurs, allez aux fonctions humbles et charitables. L'ambition se colore du désir d'être utile? soyez donc utiles en vous faisant les serviteurs de tous, ambition légitime, et parfaitement pure si vous cherchez la dernière place. Il s'agit bien de cette terre : *exaltationis apud nos non potest esse contentio, de humilitate ad summa crescimus, didicimus unde placeamus* (Cypr. *De zelo,* 10). L'omission de D et *k* και λεγει... διακονος, si ce n'est un pur accident, a été entraînée par l'imitation de Mt. et de Lc.

36) La suite des idées est difficile à déterminer. Mt. s'est servi de l'enfant pour répondre à la question du plus grand, mais il n'aboutit à la pensée de Mc. qu'après avoir tablé sur l'humilité de l'enfant. Au contraire Lc. débute par l'imitation du v. 36 de Mc., pour donner en substance sa réponse du v. 35. Ils ont donc cherché mieux, ce qui prouve du moins qu'ils n'ont pas vu dans Mc. un ordre logique très profond. En réalité il y a une soudure très extérieure dans l'idée de service. Celui qui reçoit l'enfant se mettra naturellement à son service (cf. I, 31 ; cependant je n'admettrais pas volontiers le rapprochement populaire phonétique διάκονος et δέχεται). La tradition qui nommait saint Ignace d'Antioche ὁ θεοφόρος, « le porte-Christ », a joué sur l'accentuation θεόφορος, « porté par le Christ », et a imaginé que cet enfant est devenu plus tard le grand évêque et martyr (*Swete*). Jésus l'embrasse (Mc. seul), ἐναγκαλισάμενος, cf. Prov. VI, 10; XXIV, 48 (33).

37) Une première opinion (*Mald.*, *Knab.*) estime que cet enfant représente seulement les autres enfants : *scilicet ut tenera cura parvulos prosequantur eorumque saluti prospiciant propter Jesum* (*Knab.*, 249), et cette pensée est à la base de tant d'œuvres de charité entreprises en faveur des enfants pour l'amour de Jésus-Christ! Cependant, une seconde opinion (*Swete, Loisy* etc.) note que δέχεσθαι doit être pris dans le même sens que VI, 11. L'enfant ne représente Jésus que s'il est envoyé par lui, comme lui est envoyé par son Père; il vient au nom de Jésus, ἐπὶ τῷ ὀνόματι, c'est-à-dire avec une mission de Jésus, investi de son autorité. Il s'agit donc des disciples; cf. *Didakhè*, 12 : πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου δεχθήτω. On en conclut que notre logion du v. 37 serait mieux à sa place dans un discours de mission (cf. Mt. X, 40). Loisy le fait rentrer dans le contexte d'une façon presque grotesque : « Marc fait recommander aux Douze d'avoir égard aux « petits » apôtres; on peut croire qu'il a surtout en vue le « petit » Paul, « le moindre des apôtres », qui

38 Jean lui dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait les démons en ton nom, qui ne nous suit pas, et nous l'avons em-

n'était « pas digne d'être appelé apôtre », mais qui croyait avoir autant fait que « les grands apôtres », et ne leur être inférieur en rien. Si telle est la pensée du rédacteur, l'incident de l'enfant se rattache étroitement à la leçon donnée aux Douze, et à l'affaire de l'exorciste qui n'était pas disciple, pourvu que cet exorciste soit encore le « petit Paul » (II, 69 s.). Outre que Mc. n'a pas de ces dessous, Paul a pu se dire petit, mais un de ses admirateurs pouvait-il sérieusement le regarder comme un petit disciple, justement figuré par un enfant?

Nous proposons une opinion moyenne. La parole de Jésus ne vise pas tous les enfants, mais ne s'applique pas non plus uniquement aux disciples. Il s'agit probablement des plus simples de la communauté; il n'est pas dit qu'ils viennent au nom du Christ, ἐν ὀνόματι, mais qu'on les reçoit ἐπὶ τῷ ὀνόματι, c'est-à-dire « en vue de, en l'honneur de ». C'est à cause du Christ que les chefs devront les accueillir avec bonté. Celui donc qui viendrait à recevoir un enfant (spirituel) (δέξηται subj. aor. parce qu'il s'agit d'un fait éventuel), reçoit le Christ; et celui qui l'aura reçu (δέχηται, subj. présent parce que le fait est censé acquis), ne reçoit pas seulement le Christ (οὐκ ἐμέ ne doit pas être pris absolument), mais aussi celui qui l'a envoyé, Dieu lui-même.

Dans ce sens il y a une suite très suffisante dans les pensées. On conçoit que Mt., peut-être d'après une autre tradition, ait profité de la présence de cet enfant pour en tirer directement une leçon d'humilité, et le texte de Mc. pouvait aussi être accommodé à un discours de mission. De sorte que, ici encore, on ne peut pas prouver que Mc. soit secondaire.

38-40. L'usage du nom de Jésus (Lc. ix, 49-50).

38) Jean interrompt le Maître : ἔφη, sans αποκριθεις dans les meilleurs mss. On est donc dispensé de chercher une suite logique. Il est bien toujours question de l'accueil qu'on doit faire à certaines personnes, mais ce qui a frappé Jean, c'est surtout le mot ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου. Cela lui rappelle quelqu'un qui chassait les démons au nom de Jésus. On ne peut prouver que c'était déjà une formule. D'ailleurs ἐν τῷ signifie que l'exorciste se servait du nom de Jésus, non qu'il agissait en vue de lui ou pour lui. Jean n'a saisi que le côté extérieur de l'action, et comme cet homme ne suivait pas les disciples, il a pris le parti de l'empêcher. On dirait que maintenant les dispositions conciliantes de Jésus rendent sa conscience inquiète. Le fait a pu se passer au temps de la mission des Apôtres (vi, 7 ss.). Il a été constaté plus tard (Actes, xix, 13), mais ce n'est pas une raison de voir ici une projection de ce qui s'est passé dans l'Église. On a déjà cité Loisy qui reconnaît Paul dans l'exorciste (après *Holsten*, *Volkmar*); conçoit-on un partisan de Paul se contentant de cette maigre justification? sans parler du caractère purement fantaisiste de l'hypothèse.

C'est la seule fois où Jean intervienne seul dans les synoptiques. Son point de vue pouvait se justifier par le désir de maintenir l'unité. Il est bien du

pêché, parce qu'il ne nous suit pas. » 39 Or Jésus dit : « Ne l'empêchez pas, car il n'est personne qui fasse un miracle en vertu de mon nom, et qui puisse bientôt après parler mal de moi. 40 Car celui qui n'est pas contre nous est pour nous.

41 Et quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes au Christ, en vérité, je vous dis qu'il ne perdra

Jean qui manifesta tant d'horreur pour l'hérésie de Cérinthe et tant de soin de l'éviter (Eus. *H. E.* III, xxviii). — On pourrait omettre ος ουκ ακολουθει ημιν, après δαιμόνια, avec ℵ BCL etc., *f, syrsin., pes., me.*

39) Le maître est plus conciliant et montre que l'invocation du nom de Jésus se ramène par le fait même à reconnaître l'autorité de Jésus. Celui qui fait un miracle ἐν τῷ ὀνόματι, « par une invocation extérieure », confesse l'autorité, et agit donc ἐπὶ τῷ ὀνόματι. Après cela il serait obligé de se contredire s'il parlait contre Jésus, et le résultat qu'il obtient est de nature à le convaincre lui-même. Euth. : συνεχώρει δὲ καὶ τούτοις θαυματουργεῖν ἅμα μὲν εἰς βεβαίωσιν τοῦ κηρύγματος, ἅμα δὲ καὶ εἰς βελτίωσιν αὐτῶν δὴ τῶν θαυματουργούντων.

Loisy fait dire à Jésus : « il n'est pas possible qu'un homme qui fait des miracles en son nom parle mal de lui, ne soit dans la vraie foi du Christ, puisqu'il a l'Esprit de Dieu qui agit dans le Christ ». Et il ajoute aussitôt : « Le raisonnement est paulinien dans le fond et jusque dans la forme » (II, 74). En vérité!

40) Il faut lire ἡμῶν (*bis*), car la leçon υμων est suspecte d'harmoniser avec Lc. On comprend très bien que le Sauveur fasse maintenant cause commune avec ses disciples. La proposition générale ne souffre aucune difficulté, d'autant qu'elle est appuyée sur le fait réel signalé (l'indicatif, au lieu du subjonctif après ὅς, indique la réalité du cas, *Blass,* 221). Dans la lutte acharnée soutenue par les Pharisiens et les scribes contre le Sauveur et ses disciples, on peut dire que qui n'était pas contre eux était pour eux, surtout s'il se comportait comme l'exorciste. La seule difficulté est tout extérieure à Mc. C'est que Jésus a dit presque le contraire dans une autre circonstance : ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει (Mt. xii, 30 = Lc. xi, 23). Dans ces propositions absolues, tout dépend de la façon dont on commence. La neutralité n'est pas envisagée. Si donc quelqu'un n'est pas pour moi, c'est qu'il est contre moi. Mais si quelqu'un n'est pas contre moi, c'est donc qu'il est pour moi. Les anciens, plus rompus à la logique, avaient reconnu que les deux propositions, avec une apparence contraire, enseignent toutes deux qu'il faut se décider pour ou contre Jésus. D'ailleurs le contexte est beaucoup plus clair dans Mc. que dans Mt. et Lc.; on ne peut donc pas avancer que Mc. avait omis cette sentence à l'endroit parallèle (iii, 27) parce qu'il se proposait de faire dire autre chose au Sauveur (contre *Loisy,* II, 76).

41-42. Charité envers les disciples (cf. Mt. x, 42 et xviii, 6; Lc. xvii, 1-2).

41) Jésus reprend le discours (v. 37), interrompu par Jean. Il avait dit qu'en recevant par égard pour lui un de ses plus humbles disciples, un enfant dans l'ordre de l'esprit, on recevait Celui qui l'avait envoyé. Il ajoute que même

pas sa récompense. 42 Et quiconque scandalisera un de ces petits qui croient... il vaut mieux pour lui qu'on lui passe au cou une meule d'âne, et qu'on le jette dans la mer.

le don d'un verre d'eau aura sa récompense. Seulement au lieu de parler de la conduite des disciples dirigeants envers d'autres, il parle maintenant de ce qu'on fait en faveur des Douze. L'intervention de Jean n'a pas interrompu le discours, mais lui a donné un autre pli. Knab. construit ainsi : l'action de l'exorciste est bonne, puisque même le don d'un verre d'eau ne sera pas sans récompense. Mais le lien n'est pas si étroit entre v. 40 et v. 41.

La phrase ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε n'équivaut pas à « au nom du Christ », mais à : « parce que vous êtes au Christ » ; ce serait plutôt un équivalent de ἐπὶ τῷ que de ἐν τῷ ὀνόματι. La tournure ἐν ὀνόματι est ici purement grecque, signifiant « pour la raison » (cf. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, p. 63, n. 4, citant Dion Cass. xlii, 24 et xxxviii, 44; *Swete* cite Thuc. iv, 60).

ὅτι χριστοῦ ἐστε est une tournure paulinienne, Rom. viii, 9; I Cor. i, 12; iii, 23; II Cor. x, 7. χριστός sans article ne se trouve jamais dans les Synoptiques ni dans les Actes. Non seulement il est peu probable que Jésus ait employé cette expression, mais elle étonne même de la part de Mc. On peut croire (cf. Hawkins, *Horae synopticae*, 122) qu'elle émane d'un copiste, d'autant que le texte n'est pas très sûr. Sur οὐ μή, cf. *Moulton*, 188 ss.; les passages où cette locution paraît sont surtout empruntés aux LXX ou viennent des *Logia*, donc par une influence sémitique (cf. *Introduction*). La récompense n'est pas évaluée.

42) La pensée revient plus complètement au point du v. 37 par contraste. Jésus a pu de nouveau montrer l'enfant qui servait de type à ces petits, qui sont ici nettement qualifiés comme disciples. Ils sont petits, soit par opposition à ceux qui tiennent la première place, soit parce qu'ils sont moins éclairés, plus faibles, de ceux que saint Paul nommera ἀσθενεῖς, ἀσθενοῦντες τῇ πίστει (Rom. xiv, 1; I Cor. viii, 10 ss.; ix, 22; *Swete*). Il est tout naturel qu'ils suivent l'exemple des chefs. Ceux-ci doivent donc bien se garder de les scandaliser; sur σκανδαλίζειν, cf. iv, 17. — καλόν... μᾶλλόν (cf. Act. xx, 35, dans un *logion*, et Gal. iv, 27 citation d'Is. liv, 1), il serait bon par comparaison; μᾶλλον remplace le comparatif de καλόν, avec plus de force. ἐστίν est déjà étonnant au lieu de ἦν, puisque toute la phrase est hypothétique. Ce présent, comme περίκειται, donne plus de poids à l'affirmation. La grammaire exigerait περιέκειτο... ἐβλήθη, qui se trouve dans D (*Blass*, 219). — μύλος ὀνικός est une meule actionnée par un âne, au lieu des meules à bras dont se servent les femmes. Tandis que la meule à bras se compose de deux pierres rondes, celle de dessus écrasant le grain sur celle de dessous, la meule pour âne est une sorte de calice en pierre, perforé au milieu d'un large trou par où passe un pivot également en pierre. Le grain est versé dans ce calice et s'écrase contre le pivot à mesure que la meule tourne, mise en mouvement par un âne attaché aux anses de la meule. On pouvait détacher le calice troué et le passer au cou de quelqu'un; l'expression de Mc. est donc absolument littérale. Une de ces meules, en basalte, trouvée récemment à Bîttir, se voit dans le musée

43 Et si ta main est pour toi un sujet de scandale, coupe-la. Il vaut mieux que tu entres manchot dans la vie que d'aller, ayant

des Pères Blancs à Jérusalem. Le R. P. Germer-Durand a trouvé toute l'installation d'un semblable moulin dans les fouilles des Pères Assomptionistes au mont Sion traditionnel. Le mot ὀνικός, qui était censé « grec biblique », a été signalé par Deissmann dans des papyrus du Ier siècle (τὰ ὀνικὰ κτήνη, *Licht vom Osten,* 50). L'expression talmudique « avec une meule au cou » devait s'entendre de cette sorte de meule. On lit dans *b. Qiddouchin,* 29b, qu'un homme doit se marier et ensuite étudier la loi. Mais, disait R. Jokhanan : ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה « avec une meule au cou il va étudier la Thorah »? (sens meilleur, semble-t-il, que celui de *Swete* et *Klost.*). Celui qui louait une maison à son voisin pouvait y placer une meule à âne, ריחיים של חמור, mais non une meule à la main, cette dernière étant beaucoup plus bruyante (*J. Lightfoot,* sur Lc. XVII, 2). Les commentateurs notent que les Juifs ne jetaient pas les coupables à la mer; mais au temps des Romains ils ont pu avoir souvent ce spectacle, même sur les bords du lac de Galilée (cf. SUÉT. *Aug.* 67 : *oneratis gravi pondere praecipitavit cervicibus in flumen*).

43-48. LE SCANDALE (Mt. XVIII, 6. 8. 9; Lc. XVII, 2).

Le seul lien entre ce passage et le précédent est dans le mot scandale. De même qu'un homme peut être pour un autre une occasion de pécher, chacun peut trouver en soi-même des tendances qu'il faut éliminer à tout prix. Ces raisons intimes de péché sont caractérisées par leurs relations avec les membres du corps. Mais, comme nous vivons en société, il s'agit moins d'occasions de péché absolument personnelles que de celles qui naissent des rapports avec les autres. C'est ainsi que notre passage rentre dans le thème des rapports avec le prochain; il ne faut pas scandaliser les autres, mais il faut éviter aussi qu'ils nous soient une occasion de chute. La nécessité de s'éloigner d'eux est comparée au retranchement d'un membre. C'est ce qu'Origène a bien compris : ἐκκόψωμεν γὰρ ἀφ' ἑαυτῶν ὡς χεῖρα, ἢ πόδα, ἢ ὀφθαλμόν, πατέρα ἢ μητέρα τὰ ἐναντία τῇ θεοσεβείᾳ ἡμᾶς πράττειν θέλοντας (*in Mt., P. G.* XIII, 1160 s.). Les trois phrases sont conçues sur le même rythme, et il est probablement inutile de chercher le symbolisme précis de la main ou du pied. Jésus veut marquer le retranchement de ce qui nous est en même temps le plus intime et le plus utile, de ce dont l'usage, en soi, est bon et légitime. Ce sont comme trois couplets, et peut-être se terminaient-ils tous les trois par la phrase que les éditions critiques n'ont conservée qu'au troisième couplet : ὅπου ὁ σκώληξ κ. τ. λ. Cependant outre que les meilleurs mss. ne l'ont pas au v. 44 et au v. 46, on comprend très bien que la fin soit marquée par un trait plus fort, qui laisse une impression plus profonde.

43) La main ne peut scandaliser, c'est-à-dire entraîner au péché, que si elle symbolise quelqu'un ou une chose personnifiée. On pourrait songer à un attrait désordonné pour l'action, ou plutôt à quelqu'un qui vous est cher et utile, qui est comme votre bras. καλόν... ἤ, le positif pour le comparatif est une tournure sémitique (טוב מין; cf. Ps. CXVII [CXVIII] 8 s.; Os. II, 7 [9]; Gen. XLIX, 12, λευκοὶ ἤ), qui d'ailleurs n'est pas inconnue des Grecs; cf. HÉR., IX, 26 :

les deux mains, dans la géhenne, au feu inextinguible. [45] Et si ton pied est pour toi un sujet de scandale, coupe-le; il vaut mieux que tu entres dans la vie boiteux, que d'être jeté dans la géhenne ayant les deux pieds. [47] Et si ton œil est pour toi un sujet de scandale,

δίκαιόν ἐστιν.... ἤ. — κυλλός, « tortu », ici « manchot ». — ἡ ζωή, c'est la vie véritable, la vie de l'au-delà; ce terme était déjà bien connu des Psaumes de Salomon (III, 16 [bis]; IX, 9; XIII, 9; XIV, 6; cf. XIV, 2); c'était la vie avec Dieu, comme le disait la Sagesse : δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι (V, 15), la vie du monde à venir du rabbinisme transcendant (cf. *Le Messianisme...* 163 ss.). Il est dit qu'on y entre; elle est donc comparée à un territoire, identifié au v. 47 avec le royaume de Dieu. Le lieu opposé à la vie, c'est la géhenne. On sait que ce nom s'appliqua d'abord à une vallée de Jérusalem, גֵּי הִנֹּם, où l'on avait sacrifié des enfants à Molok, ou Mélék (*ÉRS.*, 2e éd., 99-109), en les faisant passer par le feu. C'était une vallée de réputation sinistre. Lorsqu'on rêvait d'une eschatologie terrestre, on y plaçait le lieu du supplice des condamnés; c'est à elle que fait allusion Hénoch (XXVII, 2; aux environs de 170 av. J.-C.) : « Cette vallée maudite pour l'éternité ». Plus tard il est question du châtiment des méchants par le feu, dans un lieu innomé : αὐτὸς καὶ πυρὶ φλέξειεν χαλεπῶν γένος ἀνδρῶν (*Orac. sib.* III, 761; cf. Ps. Salom. XII, 5; XV, 6), auquel on donna l'ancien nom de Géhenne : *Clibanus gehennae ostendetur, et contra eum iucunditatis paradisus* (IV Esdr. VII, 36; cf. *Apoc. Baruch,* LXXXV, 13). C'est précisément l'image que nous avons ici de deux régions opposées l'une à l'autre. L'ancienne *Gê-hinnôm* était devenue en araméen *Gé-hinnâm*, et γαιεννα ou γεεννα, par la suppression de *m*, comme *Maria* de *Mariam* (DALMAN, *Gram.*, 183), et désormais elle désignait ce que nous appelons l'enfer; c'était un endroit où le feu brûlait sans jamais s'éteindre (cf. Is. LXVI, 24). Le moment où l'on entre dans une des deux régions n'est pas déterminé, mais ce ne peut être qu'après la mort. Le royaume de Dieu est tout prêt, c'est la vie, comme la géhenne est toute prête; c'est l'homme qui s'y dirige. D'après les idées universellement reçues, le moment de la récompense et du châtiment suit la mort. On ne peut supposer que celui qui a fait le retranchement nécessaire demeurera manchot dans sa vie nouvelle et divine; Jésus veut dire qu'il était tel avant d'y entrer. Il faut donc sacrifier tout ce qui est de cette vie pour ne pas être exclu de la vie future.

44) Le v. 44 *ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur* est plus probablement à supprimer (cf. sur v. 43-48).

45) On peut entendre « le pied » du mouvement de la vie (*Swete*), mais nous avons déjà dit qu'il n'y a pas lieu d'insister sur un symbolisme précis. Tandis que celui qui n'a qu'un pied entre encore dans la vie, celui qui a deux pieds est cette fois *jeté* dans la géhenne (de même v. 47, au lieu de ἀπελθεῖν v. 43).

46) cf. v. 44.

47) L'œil marque plus expressément les mauvais désirs, cf. I Jo. II, 16 : ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, spécialement les désirs de la chair, cf. Job XXXI, 1,

arrache-le; il vaut mieux que tu entres avec un seul œil dans le royaume de Dieu, que d'être jeté, ayant les deux yeux, dans la géhenne, [48] où leur ver ne finit pas, et où le feu ne s'éteint pas. [49] Car

mais cela même est une preuve que dans l'ensemble il s'agit des occasions de péché fournies par le prochain. — μονόφθαλμος est un mot ancien, employé par Hérodote (III, 16; IV, 29), condamné par les atticistes, qui préféraient dire ἑτερόφθαλμος (Lobeck, Phryn., 136), mais qui était demeuré dans la *koinè* (*Swete*). Ici la vie est interprétée « le royaume de Dieu ».

48) D'après Is. lxvi, 25 : ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, texte qui visait probablement sans la nommer la vallée de Hinnom, déjà, comme dans Hénoch xxvii, 2, un lieu de damnation. Les impies seraient jetés là, et consumés par le feu. Ce ne sont pas seulement des cadavres rongés par les vers; il semble bien qu'ils vivent encore pour sentir la morsure toujours renouvelée des vers et du feu. C'est ainsi que l'avaient compris Eccli. vii, 17 et Judith xvi, 21. La question de l'éternité du châtiment n'est pas traitée directement; les agents du supplice ne se lassent jamais, tant qu'il y a à punir,... cela ne détermine pas la durée de la peine. Mais comment sortir de ce lieu? Les deux perspectives de la vie et du supplice n'ont aucune issue indiquée. Victor et Théophylacte entendent le feu et les vers du remords de la conscience... οὕτω δὲ ὀνομάζει τὴν συνείδησιν, δίκην σκώληκος κατεσθίουσαν... ὥσπερ γὰρ ἀλλαχοῦ αἰώνιον εἴρηται πῦρ, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἄσβεστον, τοῦτ' ἔστι τὸ κριτήριον τῆς οἰκείας αὐτῶν συνειδήσεως... (*Victor*). On ne saurait préciser le symbolisme à ce point. Loisy dit plus justement : « Ces vers ne désignent pas le remords de la conscience, mais une peine horrible et dégoûtante dont ils sont l'expression figurée... Le feu indique le caractère cuisant de cette peine, qu'on ne doit sans doute pas entendre non plus dans un sens purement spirituel, la pensée de l'auteur flottant plutôt entre la métaphore et la réalité » (II, 80 s.). Et il est certain que tout ce passage contient beaucoup de symbolisme. Jésus ne recommande pas de se couper réellement la main ou le pied; c'est le principe du péché qu'il faut atteindre (*Knab.*). Dans son commentaire Loisy ne dit mot de cette « vie » identifiée avec « le royaume de Dieu ». Cependant il ne paraît pas douter de l'authenticité de ces paroles. Elles montrent clairement que Jésus se plaçait sur le terrain du mérite et du démérite, de la vie présente et de la vie future, comme étant le lot de chacun, sans aucune allusion à l'avènement historique du règne de Dieu. Et cette vie future il la nommait le royaume de Dieu. Il se servait donc tour à tour des deux concepts régnants alors dans le monde juif, et spécialement de celui qu'on peut désigner comme le concept du Livre de la Sagesse. Quel était le rapport de son action propre avec ce royaume transcendant, c'est ce qui n'est pas encore expliqué.

49-50. Le sel (parallèle à 50ª dans Mt. v, 13; Lc. xiv, 34-35).

49) Les éditions critiques conservent seulement πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, avec raison, car ce qui suit dans la *Vg.* και πασα θυσια αλι αλισθησεται (omis par ℵBLΔ, quelques cursifs, *k, syrsin., arm.*) semble bien être une explication d'un texte difficile. Cette explication ayant pénétré dans le texte, la partie glosée a disparu dans D, *a, b, c, ff, i.*

tous doivent être salés au feu. [50] Le sel est bon; mais, si le sel devient fade, avec quoi l'assaisonnerez-vous? ayez en vous-mêmes du sel, et soyez en paix les uns avec les autres. »

Depuis longtemps trois explications ont été proposées. Les uns, à cause de γάρ, lient étroitement au v. précédent. Tout le monde, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas fait les retranchements nécessaires, seront salés au feu. Ce système, à force de s'attacher au contexte qui précède, néglige celui qui suit. D'autres admettent que πῦρ soit pris dans un double sens, comme la conclusion de tout ce qui précède. Il faut souffrir, ou par le retranchement dans ce monde, ou par le feu dans l'autre. De toute façon, c'est cuisant, cela consume comme le sel et le feu. Ainsi πᾶς s'entend de tous, le sens de γάρ est conservé, et la transition avec ce qui suit se fait parce que les bons eux aussi sont salés. Le principal inconvénient de cette solution est de ne pas donner un sens précis au texte. D'après d'autres enfin, le sel a pour but d'empêcher la corruption, de préserver de la pourriture. C'est aussi le résultat qu'on obtient par le feu, et c'est précisément le cas ici : on est préservé de la corruption, c'est-à-dire salé, au moyen du feu (datif instrumental). Il s'agit donc d'un feu utile, et rien n'empêche de comparer à un feu qui purifie, tout en étant cuisant, les retranchements très durs qui ont été imposés aux disciples. Le γάρ peut s'entendre non du v. 48 qui n'est qu'une conclusion (et une citation!), mais de tout ce qui précède. La seule difficulté est que πῦρ soit pris au v. 49 d'un feu qui purifie, au v. 48 d'un feu qui châtie. Mais dans cette suite de pensées peu liées, le lien extérieur peut se faire par antithèse aussi bien que par symétrie. Cette troisième opinion était déjà connue des anciens, et c'est sans doute le sens obtenu par l'addition de : *et omnis victima sale salietur*. Il en résulte bien que les disciples doivent être salés pour être agréables à Dieu, comme les victimes de l'ancienne alliance : πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται (Lev. II, 13). On ne peut, en effet, regarder les damnés comme des victimes offertes à Dieu. Les modernes se prononcent presque tous dans le même sens (*Knab.*, *Swete*, *Holtz.*, *Wellh.*, *Schanz*, *Klost.*, etc.). Loisy se demande si l'auteur de cette suture rédactionnelle n'aurait pas visé « la crise finale du monde, l'espèce de conflagration universelle où resteront les pécheurs, et que les justes traverseront comme une dernière épreuve purifiante? » (II, 83 s.). — L'inconvénient de cette supposition est d'être absolument gratuite. Le savant exégète a l'obsession du cataclysme apocalyptique.

50) La comparaison du feu au sel n'avait peut-être pour but que de permettre l'insertion en cet endroit du logion retenu par Mt. et Lc. — ἅλας (τὸ) est une forme secondaire de ἅλς (ὁ). Après avoir envisagé ses disciples comme simples chrétiens, obligés à sacrifier tout pour obtenir la vie (éternelle), Jésus les considère de nouveau comme chargés de faire du bien aux autres; comment le pourraient-ils s'ils n'ont pas en eux-mêmes le principe du salut, s'ils ne donnent pas le bon exemple? Aussi doivent-ils soigneusement conserver le sel qui les préserve. Quelle liaison entre ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα et καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις? on peut supposer que le sel est avant tout la charité, principe

de tout bien, mais cela n'est pas dit. Peut-être n'y a-t-il aucune dépendance logique, le discours se terminant par une réponse au thème donné, v. 33. Peut-être la liaison est-elle légèrement antithétique. Ayez ce sel, gardez-le en vous-mêmes, et n'en faites pas sentir aux autres le côté cuisant : ayez la paix les uns avec les autres. Εἰρηνεύειν est un mot paulinien (Rom. xii, 18; II Cor. xiii, 11; I Thess. v, 13).

*
* *

Sur 33-50. Mald. a déjà remarqué que ce discours du Christ a dû être arrangé par Mc., et qu'il n'a probablement pas été prononcé tel quel : *Marcus vero non servato ordine narrationis inter haec duo quae coniuncta esse debuerunt longo hyperbato hiatuque sententiae multa interseruit quae quia loco posita non sunt minus facile intelliguntur et hominum ubi non est cohaerentiam quaerentium exercent ingenia.*

D'après Loisy : « il faut admettre ou une arrière-pensée, ou une perturbation du texte, ou un groupement artificiel du fait et des sentences » (II, 73). Nous rejetons avec Loisy l'hypothèse d'une perturbation du texte; quant à l'arrière-pensée, elle aurait consisté surtout à justifier le « petit » Paul contre l'hostilité des Douze, et à concilier les judéochrétiens avec les hellénochrétiens. Il est inutile de discuter cette chimère (cf. *Introduction*). Reste l'hypothèse d'un groupement qui nous paraît démontrée. Mais en quoi consiste ce procédé littéraire? Uniquement dans un rythme très rudimentaire, qui se rapproche des lois de la poésie hébraïque. Nous avons l'*inclusio* dans le rapprochement entre la conclusion v. 50, et la position du thème v. 33, et surtout la *concatenatio* qui va d'une expression à l'autre, comme si elles s'appelaient mutuellement, entraînant des pensées sans lien logique rigoureux entre elles. C'est ainsi que « serviteur de tous » (v. 35) appelle l'idée d'accueillir les plus petits (v. 37), ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (v. 37) appelle ἐν τῷ ὀνόματί σου (v. 38) et ἐν ὀνόματι ὅτι χριστοῦ ἐστε (v. 41). Au v. 42 on note σκανδαλίσῃ et καλόν ἐστιν et au v. 43 σκανδαλίσῃ et καλόν ἐστιν. A partir de v. 43 la symétrie des trois couplets est évidente. Au v. 48 πῦρ est suivi de πυρί au v. 49; au v. 49 ἁλισθήσεται amène ἅλας au v. 50.

La suite rythmée est donc assez évidente, mais il faut reconnaître avec *Wellh.* que le procédé est tout à fait primaire.

Et si l'on a quelque répugnance à admettre que Jésus ait enchaîné son discours de cette façon, on reconnaîtra que celui qui a constitué cette chaîne a préservé le plus possible chacune des paroles. Au lieu d'un artifice de pensée qui les aurait refondues pour leur donner un sens nouveau, il s'est contenté d'un artifice pour ainsi dire mnémotechnique. Si une pensée risque toujours de perdre quelque chose de sa valeur en sortant de son contexte, si un arrangement aussi naïf peut induire en

erreur ceux qui voudraient bon gré mal gré (comme le leur reprochait Maldonat) introduire une cohésion trop stricte, il faut avouer que c'est encore ainsi que les pensées ont le plus de chance de demeurer intactes. Et si l'on peut dire avec *Loisy* contre Wellhausen : « On ne peut prouver par de tels exemples que Marc soit primitif par rapport au recueil de discours qu'ont exploité Matthieu et Luc » (II, 84), parce qu'en effet cet argument n'est pas convaincant, on maintiendra avec *Wellh.* contre *Loisy* que si Mc. avait connu le bel ordre du recueil des discours, il n'aurait pas pris le parti de déchirer cet ordre pour aboutir à ce qu'il nous a donné.

CHAPITRE X

[1] Et partant de là il vint vers la région de la Judée et au delà du Jourdain, et de nouveau les foules se joignirent à lui sur la route, et de nouveau il les instruisait comme il avait coutume.

[2] Et les Pharisiens, s'étant approchés, lui demandaient, pour

x, 1. En route vers la Judée et la Pérée (cf. Mt. xix, 1-2).

1) Le début de phrase comme vii, 24. C'est comme le départ pour un voyage. Ἐκεῖθεν est vague, mais signifie d'une façon générale la Galilée. Ἀναστὰς ἔρχεται est la tournure hébraïque ויקם וילך, et ne marque donc pas que Jésus, étant assis (ix, 35), se lève. Τὰ ὅρια n'est pas seulement la frontière, les bornes, mais la région, le district, dans le sens de גבול, Ex. x, 14, etc.; le mot est emprunté à l'usage des LXX.

L'itinéraire est fort controversé. Wellh. exclut la Judée proprement dite en supprimant καί avec D, *latt.*, quelques grecs, *syrsin.* et *pes. arm. go.* Dans ce cas, la Judée au delà du Jourdain serait simplement le nom de la Pérée. Mais l'omission est suspecte d'harmonisation avec Mt. En gardant καί avec ℵ B... *me.*, Holtz. met la Judée au terme du voyage, en passant par la Pérée, comme xi, 1, où l'ordre est interverti, Jérusalem, Bethphagé et Béthanie, à suivre dans l'ordre inverse pour qui vient de Jéricho (cf. Act. xxviii, 15). Mais l'interversion ne doit pas être supposée sans une raison décisive. Jésus a très bien pu venir d'abord en Judée, où il a rencontré des Pharisiens, puis aller en Pérée, et venir enfin à Jérusalem. On peut placer à ce moment le voyage à Jérusalem en septembre pour la fête des Tabernacles (Jo. vii, 14) et en décembre pour la fête de la Dédicace (Jo. x, 22) et la retraite à Béthanie au delà du Jourdain (Jo. x, 40) (*Swete*).

Dans toute la section précédente (ix, 30-50), Jésus s'était consacré à l'instruction de ses disciples, et s'était tenu à l'écart. Les foules reviennent de nouveau (viii, 34; ix, 14) et de nouveau il les enseigne; les deux πάλιν sont parallèles. D'après D, *b, ff, i,* qui omettent καί devant ὡς εἰώθει (ayant précédemment ὁ ὄχλος au sing.), c'est la foule qui suit sa coutume, ce qui ne nous apprendrait rien. Marc veut dire que Jésus enseigne comme il avait coutume de le faire quand il était en contact avec la foule qu'il ne voulait pas abandonner à elle-même (vi, 34). Il est probable que ce fut en paraboles (iv, 33 s.), quoique ce ne soit pas dit ici expressément.

2-12. La question du divorce (Mt. xix, 3-9; cf. Mt. v, 31-32; Lc. xvi, 18).

2) Le texte dit occidental, D, *a b k syrsin.*, ne fait pas mention de Phari-

le sonder : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme? »
3 Et lui, répondant, leur dit : « Que vous a commandé Moïse? »
4 Et ils dirent : « Moïse a prescrit d'écrire un billet de divorce et

siens (sans article, avec AB, etc.). La question est bien dans leur esprit. Elle est soulevée sans aucune circonstance extérieure (*Wellh.*) pour éprouver l'orthodoxie du maître. Les Pharisiens regardent ce point comme tranché par l'autorité de Moïse; ils veulent voir si Jésus osera s'élever contre elle. Peut-être en ont-ils douté d'après quelque parole de Jésus (*Jér.*, *Euth.*) ou à cause de son attitude. Ou bien encore espéraient-ils, en cas de réponse négative, le compromettre, comme Jean-Baptiste l'avait été, auprès d'Hérode Antipas qui avait répudié sa première femme?

3) Jésus a compris le piège dans le premier sens, et, sûr de la vraie pensée de Moïse, il interroge les Pharisiens sur ce que Moïse a commandé (cf. VII, 10). Le mot ὑμῖν parce que les Pharisiens sont des docteurs qui pensent que la loi leur est donnée à eux d'abord et par eux au peuple; aussi parce que le Sauveur s'élève ici au-dessus des coutumes d'Israël, et comme jugeant du dehors.

4) Les Pharisiens savent bien que Moïse n'a rien commandé; aussi formulent-ils leur réponse dans le sens de leur question; Moïse a permis. Si le mari était décidé à répudier sa femme, ce qui était dans les mœurs et que la Loi suppose licite sans l'autoriser expressément, il était dans l'intérêt de la femme que sa situation fût légalisée. Répudiée par son mari, elle était libre de se marier à un autre, sans que ce dernier ait à craindre des difficultés avec le premier mari. Les scribes n'ont pas de texte direct à citer, mais celui-là suffit en somme. L'argument est celui-ci : Moïse a permis la répudiation de la femme, puisqu'il a prescrit de lui donner le billet de séparation.

Le billet de répudiation était en hébreu ספר כריתות (Dt. XXIV, 1; Is. L, 1; Jer. III, 8), un livre de séparation, *Aq.* βιβλίον ἀποκοπῆς, *Sym.* διακοπῆς. Le terme des LXX ἀποστασίου d'après Swete est défavorable pour la femme, comme la δικὴ ἀποστασίου dans Démosthène est intentée par un patron contre l'affranchi qui méconnaît ses droits. Mais d'après les papyrus le sens est *actio renuntiatoria*. Dans Hibeh P. **96**, 3 (288 av. J.-C.), ἀποστασίου συγγραφή est un contrat de renonciation entre deux militaires dont l'un du moins est juif. De plus dans Grenfell (*An Alexandrian erotic fragment*) **11**, II, 19 (157 av. J.-C.), ἀποστάσιον paraît être une mise à la porte : καὶ ἀποστασίου ἐγράψατο τῶι Πανᾶϊ μὴ ἐπελεύσεσθαι. C'est le terme le plus proche de l'usage des LXX (*Expos.*, août 1908, 189 s.). Lightfoot (sur Mt. V, 31) donne le texte d'un de ces actes : *Die hebdomadis N. mensis N. anni a condito mundo N... Ego... cum summo animi consensu, atque absque ulla coactione urgente, repudiavi, dimisi, atque expuli te, inquam N. filiam N... quae antehac uxor mea fuisti... ita ut libera et de jure tuo sis, nuptum iri cuicunque placuerit, et nemo te reprimat, ab hodierno die usque in derpetuum. Libera es ergo cuivis homini : atque hic esto tibi a me libellus repudii, literae divortii, et schedulae expulsionis, secundum leges Mosis atque Israelis.*

La répudiation se nomme גֵּט dans la Michna, d'où le traité *Guiṭṭin*. L'école

de répudier. » [5] Or Jésus leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il vous a écrit cette règle. [6] Mais au commencement de la création, il les fit mâle et femelle. [7] C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère [8] et tous deux ne seront plus qu'une

de Chammaï ne l'accordait que pour des raisons très graves, quelque chose de honteux, car on lisait (Dt. xxiv, 1) : « si le mari a trouvé en elle ערות דבר », litt. « la nudité d'une chose », quelque chose de reprochable; mais d'après l'école de Hillel, il suffisait qu'elle eût fait brûler un plat, et d'après Aqiba, que le mari en eût trouvé une plus jolie (*Guittin*, ix, 10). Josèphe paraît aussi supposer de très nombreux cas de répudiation (*Ant.* IV, viii, 23; *Niese*, 253).

5) Ἐντολή ne signifie pas commandement, puisque Jésus ne concède pas que Moïse ait prescrit la répudiation, mais plutôt la législation relative à la répudiation, comprenant la permission de répudier. La σκληροκαρδία (עָרְלַת לֵבָב, Dt. x, 16; Jer. iv, 4 qu'*Aq.* a traduit littér. ἀκροβυστία καρδίας; dans Eccli. xvi, 10 traduisant זְדוֹן לֵב « l'orgueil du cœur ») ou « dureté du cœur » s'entend par rapport à Dieu plutôt que par rapport au prochain. Le sens n'est pas que Moïse a permis la répudiation pour éviter à la femme prise en haine de trop mauvais traitements de la part de son mari, mais que les Israélites n'étaient pas assez dociles pour que Dieu leur donnât les lois qu'il eût préférées. Loin de comprendre cela, les Juifs se targuaient du droit de répudiation comme d'un privilège que Dieu leur avait conféré, mais qu'il avait refusé aux Gentils (*j. Qiddouchin*, 58³).

6) Wellh. regarde le début du verset comme une citation signifiant « au commencement de la Genèse » (בראשית, *in principio*), en sous-entendant « Moïse a écrit ». Mais il est sûr que Jésus va citer la Genèse. Il n'oppose donc pas l'ordre de Dieu à celui de Moïse, mais s'appuie sur la vraie pensée de Moïse, organe de la volonté de Dieu. Victor a donc tort de dire : Εἰ δὲ Μωσέα προβάλλῃ, ἐγὼ δὲ λέγω σοι τὸν Μωσέως δεσπότην. Sur ἀπὸ (δὲ) ἀρχῆς κτίσεως, cf. Rom. i, 20; II Pet. iii, 4. Dans Mc. xiii, 19, κτίσις semble désigner les choses créées, mais ici c'est plutôt l'acte créateur : quand Dieu commença de créer... Dieu est donc le sujet sous-entendu de ἐποίησεν. La citation (Gen. i, 27) est introduite dans le texte sans indication, ce que les rabbins pratiquaient aussi. On connaissait assez le texte de l'Écriture pour s'y reconnaître.

7) Les mots καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ sont dans la Gen. et dans Mt. xix, 5. Ils sont omis par אBΨ, 48ᵉᵛ, *syrsin. go.* Nous les omettons avec les éditions critiques, parce qu'il est vraisemblable que le torrent des mss. et des verss. les a ajoutés d'après Mt. et Gen. — Sauf ces mots, Mc. cite Gen. ii, 24 (cf. Eph. v, 31; I Cor. vi, 16), qui est une réflexion de l'auteur inspiré (contre Swete; le concile de Trente, Session XXIV, n'entend pas trancher ce point) après l'exclamation d'Adam. En somme c'est Dieu qui parle.

8) Εἶναι εἰς traduit היה ל; cependant le texte Samaritain de la Genèse a והיה משניהם « et il résultera de tous deux ». « Deux » ne se trouve pas dans le texte hébreu massorétique, mais dans LXX, *anc. lat. syr. Vg.*, *Pseudo-*

seule chair. De sorte qu'ils ne sont plus deux, mais une seule chair. [9] Qu'un homme ne sépare donc point ce que Dieu a uni. » [10] Et à la maison les disciples l'interrogeaient de nouveau sur ce point. [11] Et il leur dit : « Celui qui répudie sa femme et en épouse

Jon., *Philon* et *Sam.* Il est possible qu'il ait été retranché du texte hébreu parce qu'on pouvait arguer de ce mot contre la polygamie.

Ici l'argument est dirigé spécialement contre la répudiation. La création de sexes distincts se résolvait dans l'unité par le mariage. Ce que Dieu avait voulu, c'était cette unité, principe de la propagation de l'espèce. D'après Wellh. σάρξ signifie la parenté, comme quelquefois *basar* (Gen. XXIX, 14; XXXVII, 27; Jud. IX, 2, etc.). Le mariage crée une nouvelle parenté, plus étroite que l'ancienne. Ce sens est excellent, mais pour la fin du verset; σὰρξ μία interprété par saint Paul (I Cor. VI, 16) ἓν σῶμα, indique d'abord l'union conjugale. Or elle n'est pas charnelle seulement, elle crée des liens permanents et de l'ordre moral. C'est ce que Jésus conclut (ὥστε... εἰσίν) en disant que l'homme et la femme ne sont plus qu'une chair, étant étroitement unis par des liens plus forts que ceux du sang, qui passaient pour indissolubles.

9) Jésus voit là une institution divine, non pas précisément parce que Dieu prend la parole au v. 7 par l'organe de l'auteur inspiré, mais parce que son intention résulte clairement de tout ce qui s'est passé à la création. La volonté de Dieu résulte des faits, comme Victor l'a très bien dit : διὰ τῶν πραγμάτων ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ Θεὸς ἐνομοθέτησε τὰ ἐναντία. A cette ordination divine on ne saurait opposer le gré d'un chacun, ἄνθρωπος sans article, ce qui ne veut pas dire que la loi puisse autoriser le divorce, car il n'est pas non plus permis à l'homme en société de s'insurger contre la loi de Dieu, mais ce qui met en relief le vrai mobile de la répudiation, la satisfaction donnée à un particulier, contre la loi divine, et on pourrait ajouter contre l'intérêt de la société.

10) La solution était précise, cependant les disciples interrogent de nouveau le maître. C'est une application de IV, 34, et une preuve que, dans ce texte, « parabole » doit s'entendre d'une façon très large, de toute instruction qui ne paraissait pas assez claire ou assez complète. Les disciples se demandaient peut-être s'il n'y avait vraiment aucune exception à la nouvelle règle, si elle était assez formelle pour que l'époux remarié fût coupable d'adultère. Ils posent leur question εἰς τὴν οἰκίαν, εἰς avec l'acc. au lieu de ἐν et le datif (restitué dans un grand nombre de mss.) d'après l'usage de la *koinè :* εἰς Ἀλεξάνδρειάν ἐστι (*Blass,* p. 124, n. 1). L'article ne prouve pas que ce soit la maison de Pierre ou telle autre spécialement affectée aux disciples, c'est la maison où l'on loge ce soir-là. D'après la place qu'occupe πάλιν, il se rapporterait à l'habitude des disciples d'interroger (cf. IX, 28), plutôt qu'à περὶ τούτου dans le sens de poser de nouveau la question.

11) Non seulement la répudiation est interdite, mais encore le mariage qui la suivrait serait positivement un adultère. Il s'agit d'abord de l'homme. Les Attiques disaient μοιχάω ou μοιχεύω de l'homme qui séduit une femme mariée, et μοιχεύεσθαι de la femme, mais μοιχᾶσθαι est employé par les LXX des deux

une autre commet l'adultère à l'égard de la première; [12] et si une femme répudie son mari et' en épouse un autre, elle commet l'adultère. »

12. γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ. — Nestle : αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς.

---

parties; ἐπ' αὐτήν, « par rapport à elle », donc la première femme, car c'est par rapport à elle et à ses droits que le second acte est un adultère. Si l'on presse ces termes, ce n'est pas seulement la répudiation qui est condamnée, c'est aussi la polygamie, car en épousant une seconde femme, le mari lèse les droits de la première de la même façon.

12) Ce verset est propre à Mc. D'après l'interprétation commune, il suppose que la femme pourrait exercer envers son mari le même droit de répudiation; auquel cas, si elle se remarie, elle est adultère. Cette décision est parallèle à la première, et non moins justifiée, mais on se demande comment Jésus a pu faire la supposition qu'une femme répudie son mari, puisque la Loi n'avait pas prévu ce cas, complètement réprouvé par la coutume, quoique Salomé, comme princesse, ait osé répudier son mari (Jos. *Ant.* XV, VII, 10 : πέμπει μὲν εὐθὺς αὐτῷ [Kostobaros] γραμμάτιον ἀπολυομένη τὸν γάμον οὐ κατὰ τοὺς Ἰουδαίων νόμους). Quoi qu'il en soit de la concubine du lévite (Jud. XIX, 2) et de la femme de Samson (Jud. XIV, 20), ni Mical (I Sam. XXV, 44) ni Hérodiade (Mc. VI, 17) n'étaient censées avoir pris la responsabilité de répudier leurs maris. C'est probablement pour adoucir cette difficulté que D (13) 28 (69) 124 346 *a*, *b* (*c*, *ff*) *arm.* lisent εαν γυνη εξελθη απο του ανδρος και αλλον γαμηση (le *syrsin.* invertit les vv. 11 et 12 et met « quitte » au lieu de « renvoie » pour la femme et pour l'homme). Ces mots seraient plus naturels dans la bouche du Sauveur, mais ils sont suspects d'être une correction voulue et une harmonisation avec Mt. V, 32 = Lc. XVI, 18 qui n'ont pas supposé que la femme « renvoie » son mari. Il faut donc admettre que dans Mc. Jésus a eu en vue les usages gréco-romains, qui permettaient à la femme de prendre l'initiative. C'était d'ailleurs une innovation dans le droit romain. Le mari ne pouvait d'abord répudier sa femme que pour des raisons très graves, et la femme qui était ordinairement *loco filiae* ne pouvait songer à répudier son mari. Mais à la fin de la république la femme avait pratiquement les mêmes droits (Cuq, *Les institutions juridiques des Romains*, I, 65 et II, 97). En Égypte aussi la femme pouvait se séparer de son mari et reprendre sa dot dans les dix jours; par exemple *Tebtunis papyri*, **104**, l. 30 : ἐὰν δὲ Ἀπολλονία ἑκοῦσα βούλη[ται] ἀπαλλάσσεσθαι ἀπὸ Φιλίσκου ἀποδότω αὐτῆι Φιλίσκος τὴν φερνήν. La législation de Jésus allait donc à l'encontre de l'entraînement qui dissolvait les anciennes mœurs, et les amenait à une pureté qu'elles n'avaient jamais connue. Schanz paraît admettre qu'il importe peu pour le fond que la promulgation expresse relative à la femme soit sortie de la bouche de Jésus ou qu'elle ait été formulée par Marc en vue de ses lecteurs en conformité avec la pensée du Maître. Rien n'empêche d'ailleurs que Jésus ait prononcé lui-même les paroles du v. 12; les disciples

13 Et on lui amenait des enfants pour qu'il les touchât, et les disciples firent des reproches à ceux [qui les amenaient]. 14 Or Jésus le vit, se fâcha et leur dit : « Laissez les enfants venir vers

ont même pu avoir des cas semblables sous les yeux parmi les Gentils habitant la Palestine.

On a raisonné dans l'hypothèse de la leçon plus commune, καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ (A etc. *Vg. go. pes. syrsin.*). Le parallélisme est complet; une femme quelconque est censée agir comme un homme quelconque. Mais si Mc. a écrit αὐτὴ ἀπολύσασα (ℵ BC... *me. eth. Ti. Nestle,* etc.), cette αὐτή est la femme répudiée au v. 11. Elle non plus, quoique répudiée, n'a pas le droit de se remarier. On prendra ἀπολύσασα dans le sens large de « quitter »; c'est ce qu'a compris D εξελθῃ, en harmonie plus étroite avec le texte de saint Paul, I Cor. VII, 10-13. Le verbe απολυω a pu être employé deux fois pour le parallélisme, mais la seconde fois dans un sens un peu différent; cf. x, 15. On peut voir dans cet endroit que le texte de Mc. ne dépend pas de celui de Paul; il ne suit pas le même ordre et est plus difficile. Le *syrsin.* au contraire a suivi saint Paul en faisant passer la femme la première. Ayant mis « quitter » pour la femme, le parallélisme (inverse à celui de Mc.) l'a conduit à mettre « quitter » pour le mari.

C'est encore probablement le parallélisme qui a conduit Mc. à écrire γαμήσῃ de la femme, au lieu de γαμηθῃ αλλω, plus classique, qui a été mis par A, etc.

13-16. Jésus bénit des enfants (Mt. XIX, 13-15; Lc. XVIII, 15-17).

13) On cite Buxtorf (*De synag.* p. 138), sur l'usage de faire bénir les enfants par les chefs des synagogues. D'où la preuve de l'ascendant que Jésus avait pris sur les foules. Mais Mc. dit seulement qu'on amenait les enfants pour que le Sauveur les touchât. On les amenait donc (προσφέρειν des malades qu'on amenait, Mc. II, 4 et très souvent dans Mt.) dans l'espérance que le contact de Jésus leur porterait bonheur. Un παιδίον est un enfant depuis huit jours jusqu'à douze ans; βρέφος (c'est le terme de Lc.) marque la tendre enfance. Ce sont donc de tout petits, apportés sans doute par leurs mères et encore incapables de recevoir l'enseignement de Jésus. C'est peut-être pour cela que les disciples repoussent tout ce monde. Ils pensent qu'il n'est pas digne du Maître de se prêter au caprice des mères; il a autre chose à faire. Leur attitude marque du moins peu de sensibilité humaine. D'après s. Jér. in Mt. (*P. L.* XXVI, 136) : *sed quo necdum habentes plenissimam fidem, putarent eum in similitudinem hominum offerentium importunitate lassari.*

14) Jésus est irrité de cette dureté. La remarque est de Mc. seul. L'accent de la parole parlée, et avec une certaine vivacité, se trouve dans la phrase qu'il prononce. Les deux premiers membres ne sont pas liés par la copule comme dans Mt. et Lc. qui *écrivent*, tandis que Mc. a pu entendre Pierre reproduire les paroles de Jésus avec leur ton. Τῶν γὰρ τοιούτων, d'après les uns : « à ceux qui ressemblent aux enfants »; d'après les autres « à ces enfants eux-mêmes ». Mais Knab. a bien montré que les deux sens s'accordent en un seul. Le royaume des cieux appartient à ceux qui possèdent par réflexion ce que les enfants ont par nature, probablement surtout la confiance envers ceux qui sont bons pour eux; c'est ce qu'entend Victor : οὐ γὰρ τούτων εἶπεν, ἀλλὰ τῶν

moi; ne les empêchez pas! Car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. [15] En vérité je vous le dis, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera pas. »
[16] Et il les embrassa et les bénit en leur imposant les mains.
[17] Et comme il sortait [pour se mettre] en route, quelqu'un accou-

τοιούτων... ἐπειδὴ πρόσεστι καὶ τὸ τῆς φρονήσεως ἐνδεὲς τοῖς παισίν... ἵνα τῇ προαιρέσει ταῦτα ἐργαζώμεθα, ἃ τῇ φύσει τὰ παιδία ἔχει. Jér. in Mt. (*P. L.* XXVI, 136) : *Significanter dixit, talium non istorum : ut ostenderet non aetatem regnare sed mores; et his qui similem haberent innocentiam et simplicitatem, praemium repromitti.* Mais si le royaume est promis à ceux qui ressemblent aux enfants, ceux qui sont le type des qualités requises ne sont donc pas exclus (*Knab.*, *Loisy*).

15) Le royaume de Dieu est pris ici dans deux sens un peu différents. Ce qu'on reçoit, c'est une personne (IX, 37), un message (Lc. VIII, 13), ou un don (II Cor. VI, 1; XI, 4); recevoir le royaume, c'est recevoir le Christ, l'Évangile, la grâce (*Swete*); en un mot le règne de Dieu est une invitation, un appel. Les enfants répondent aussitôt aux appels des personnes connues et courent se jeter dans leurs bras. Ceux qui auront répondu entreront dans le royaume, conçu désormais comme un lieu. Le règne de Dieu est donc bien à eux, parce qu'ils l'acceptent et en jouissent.

16) Jésus fait plus qu'on ne lui avait demandé. L'imposition des mains n'est qu'un mode de la bénédiction; cf. IX, 36. Cette fois encore ni Mt. ni Lc. ne disent que Jésus a embrassé les enfants. Cette marque de tendresse, la bénédiction de Jésus attirée sur leurs têtes par l'imposition des mains, donnent l'idée la plus touchante de la bonté du Sauveur.

17-31. Danger des richesses (Mt. XIX, 16-30; Lc. XVIII, 18-30).

A partir de l'épisode des enfants, Mt., Mc. et Lc. suivent à peu près absolument le même ordre dans les faits qui leur sont communs. La bénédiction des enfants venait assez naturellement après les lois du mariage, mais l'épisode du riche qui donne occasion au thème général de la richesse, est encore plus étroitement lié au précédent. Spitta (*Jesu Weigerung, sich als « gut » bezeichnen zu lassen,* dans *ZNTW*. 1908, 12 ss.) tient à placer la seconde scène dans la même maison, malgré Mt. et Mc., à cause de Lc. qui ne change pas la scène. Il faut s'en tenir, dans le silence de Lc., à l'autorité positive de Mc. mais il est bien vrai que dans Mc. même les scènes sont liées; l'inconnu qui se présente tout désireux du règne de Dieu et donne à Jésus le titre de bon est sous l'impression des paroles et des actes de Jésus dans la scène précédente, dont il a pu entendre parler. Loisy au contraire estime que l'anecdote a été conservée dans la tradition sans attache spéciale au voyage de Judée. C'est contredire sans aucune raison la tradition des trois synoptiques.

17) Mc. raconte donc qu'on est sorti de la maison (X, 10) pour se mettre en route (cf. VI, 8, en opposition avec XI, 8, εἰς τὴν ὁδόν, « sur le chemin »). « Quelqu'un », εἷς, au lieu de τις, ne se trouve qu'ici et dans Mt. (parall.) sans être accompagné d'un substantif. Il est donc difficile de ne pas supposer ici un emprunt littéral d'un synoptique à l'autre. Lc. a dit τίς... ἄρχων. Que ce soit

rut, se mit à genoux devant lui et lui demanda : « Bon Maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle? » 18 Or Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Personne n'est bon, si ce n'est

un homme important, cela résulte bien de sa richesse; mais il y a plus d'imprévu à le voir se précipiter sans qu'on sache qui il est. Mc. seul le représente courant et se mettant à genoux devant Jésus. Il court, parce qu'il craint de manquer Jésus qui précisément vient de sortir. Ne le croirait-on pas emporté par l'enthousiasme, et prêt à tous les sacrifices? Lightfoot *ad h. l.* donne des exemples de personnes qui embrassent les genoux des rabbins; cependant γονυπετέω signifie seulement tomber aux genoux de quelqu'un.

διδάσκαλε ἀγαθέ. On ne connaît pas d'exemple où un rabbin ait été nommé ainsi (רבי טוב), mais ce n'est pas une raison pour couper l'appellation en deux (contre *Spitta*, *loc. laud.*). Il faut seulement constater qu'elle dépassait l'usage et les politesses accoutumées. L'inconnu est très saisi de la bonté de Jésus. Bonté de cœur (*Schanz*, *Wellh.*, *Spitta*) plutôt que perfection morale (*Loisy* etc.). Ἀγαθός peut signifier la bonté morale, il est vrai, mais aussi la bonté d'indulgence (Mt. xx, 15), et c'est toujours le cas quand dans l'A. T. on dit que Dieu est bon (*Spitta;* cf. W. Wagner, *ZNTW.* 1907, 143-161). Le riche inconnu est très probablement sous le charme de l'extrême bonté que Jésus a témoignée aux enfants malgré l'opposition de ses disciples. Le Maître a promis le règne de Dieu aux enfants. Lui-même se demande s'il est dans les dispositions voulues. ζωὴ αἰώνιος, sans article, est la reproduction de εἰς ζωὴν αἰώνιον de Daniel (xii, 2), traduction littérale de חיי עולם; cf. Ps. Salom. iii, 16, « une vie éternelle », équivalant à « une vie auprès du Seigneur » (ix, 9), à « la vie à jamais » (xiii, 9; cf. xiv, 2). Les Ps. de Salom. emploient aussi l'expression de κληρονομεῖν ζωήν (xiv, 6), c'est-à-dire obtenir la vie en partage ou en héritage; ici comme dans Ps. Sal. xiv, 6, il s'agit du lot assigné par Dieu aux justes. Swete remarque bien que l'idée de la vie éternelle apparaît dans Daniel (xii, 2) en même temps que la mention de la résurrection; de même II Macc. vii, 9, εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς. Le terme n'était pas alors aussi technique que dans notre usage, « la vie éternelle », mais il ne détonne pas dans la bouche du riche inconnu. Il n'y a rien d'étonnant qu'il ait compris dans ce sens l'entrée dans le royaume de Dieu dont Jésus avait parlé à propos des enfants. L'appellation ἀγαθέ se trouve aussi dans Lc. On lit dans Mt. διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, qu'on a essayé en vain de réduire au même original hébreu ou araméen. Il est plus vraisemblable que Mt. a modifié la formule dont il a cependant conservé une trace lorsque Jésus dit : un seul est bon. Le texte de Mc. et de Lc. est donc le texte primitif comme en conviennent tous les critiques. Knab., suivant saint Augustin, bloque les deux formules pour retrouver ce qu'a prononcé Jésus.

18) La réponse de Jésus a été diversement interprétée. Théoph., Mald., Knab. ont pensé que Jésus avait voulu suggérer au jeune homme quelque idée de sa divinité : *Christus... cum oblique monere voluit maiora de se esse cogitanda quam humana ipsius species ac figura praeferret* (*Knab.*). D'autres, dans un sens tout opposé, ont vu dans la réponse de Jésus une preuve qu'il

Dieu seul. [19] Tu connais les commandements : tu ne tueras point; tu ne commettras pas d'adultère; tu ne voleras point; tu ne porteras point de faux témoignage; tu ne feras de tort à personne;

n'avait pas conscience d'être Dieu lui-même : Dieu seul est bon, les hommes peuvent seulement songer à devenir meilleurs (*Holtz.*); Loisy : « mais les paroles du Sauveur ne tendent-elles pas à attribuer la bonté à Dieu, dans un sens qui n'appartient pas à Jésus lui-même ? » (II, 211). Origène (in Jo. I, 35; XIII, 25 et 36) semble avoir entendu ces mots dans le sens d'une certaine subordination du Fils, en ajoutant ὁ πατήρ après θεός (in Jo. I, 35).

Mais on peut dire que l'opinion la plus traditionnelle est que Jésus glorifie son Père, sans se comparer à lui. La question de sa propre nature ne se posait pas ; en répondant au jeune homme il ne tient compte que de son état d'esprit; cf. Athan. *C. Arian.* III, 7 (*P. G.* XXVI, 346) : εἰ... ὁ υἱὸς οὐχ ἑαυτὸν ἀλλὰ τὸν πατέρα ἐδόξασε... ποία ἐναντιότης; saint Jérôme sur Mt. (*P. L.* XXVI, 136) : *Quia* (al. qui) *magistrum vocaverat bonum et non Deum vel Dei Filium confessus erat, discit quamvis sanctum hominem comparatione Dei non esse bonum.*

L'explication de Victor, la seule détaillée sur Mc., a tout à fait touché le point juste. Le jeune homme a appelé Jésus « maître » ; Jésus parle donc comme ferait tout autre homme, ainsi qu'il répond très souvent selon la pensée de ses interlocuteurs. Et il n'a pas dit : si ce n'est mon Père, parce qu'il n'a pas voulu se révéler au jeune homme. Il a voulu lui enseigner à se défaire de toute flatterie et l'attacher à Dieu.

C'est presque à cette interprétation qu'est revenu M. Spitta (article cité). Le riche inconnu n'a pas l'intention de flatter, mais la bonté du Sauveur envers les enfants lui a persuadé que Jésus ne lui demanderait rien de difficile. Jésus qui va se montrer exigeant écarte tout d'abord cette *captatio benevolentiae* plus ou moins consciente. On ne peut donc tirer de ce passage aucune conclusion ni pour ni contre le dogme christologique.

C'est dans cette troisième catégorie de juste milieu qu'il faut ranger Schanz, Swete.

19) Pourquoi Jésus va-t-il immédiatement aux préceptes qui regardent le prochain? On n'en a pas donné de raison décisive. Peut-être parce que les premiers commandements, relatifs à Dieu, sont énoncés longuement dans l'Écriture, et que le précepte du sabbat pouvait donner lieu à des controverses; ceux que cite Jésus sont clairs, incisifs, propices à un rapide examen de conscience.

Les trois premiers commandements (cf. Ex. xx, 13-15; Dt. v, 17-18) sont énoncés dans l'ordre du texte massorétique, de Josèphe (*Ant.* III, v, 5) et des mss. AF des Septante, avec ℵ^a B C... *syrsin. me.* C'est l'ordre préféré par Nestle et Swete. Si on lit μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, avec A... *anc. lat. go. Clem. Al.*, on a le même ordre que dans Lc., dans B des LXX, et dans le papyrus Nash (*RB.* 1904, p. 245). Il est difficile de se prononcer. Μὴ ἀποστερήσῃς ne se trouve que dans Mc., et ne fait pas partie du texte de la Loi. On voit ici une fois de plus combien peu Mc. écrit pour écrire. Il est l'écho d'une parole que Lc. et Mt. ont omise peut-être parce qu'elle ne figurait pas dans

honore ton père et ta mère. » [20] Et il lui dit : « Maître, j'ai observé tout cela depuis ma jeunesse. » [21] Or Jésus fixa sur lui son regard et l'aima, et lui dit : « Une seule chose te manque. Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-[le] aux pauvres, et tu auras un

l'énumération écrite des commandements. Mais Jésus n'était pas obligé de s'en tenir à la lettre de Moïse. Les mots μὴ ἀποστερήσῃς peuvent être un résumé de Ex. xx, 17 = Dt. v, 21, mais aussi une conception originale du Sauveur. Comme il s'agit d'un riche, il était moins tenté de voler, mais plus exposé à faire du tort à ceux qu'il employait (Ex. xxi, 10; Dt. xxiv, 14 [A]; cf. Sir. iv, 1; Jos. *Ant.* IV, viii, 38) (*Swete*). On dirait que les commandements vont du tort le plus grave : l'homicide, au moins grave : faire un tort quelconque, et se terminent par un commandement positif en faveur des père et mère, placé dans la Loi avant les autres.

20) Loisy prétend que ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην signifie « je me suis gardé de tout cela » (II, 212). Ce n'est pas admissible, car les LXX et aussi sans doute la *koinè* (un cas dans *Herwerden*) employaient φυλάσσεσθαι au moyen dans le sens de l'actif. L'observation avait été faite par Schanz, Swete. Et c'est pour cela que la leçon du moyen doit être primitive dans Mc. (encore contre Loisy); ἐφύλαξα est une correction de puristes.

ἐκ νεότητος est une expression fréquente dans l'A. T.; ici elle marque clairement que celui qui parle est d'un certain âge. La réponse de l'inconnu n'a rien de prétentieux. Il s'agit de commandements qu'il pouvait très bien observer sans héroïsme. Il eût été plus embarrassé si Jésus lui avait demandé s'il avait aimé Dieu de tout son cœur. Quoi qu'il en soit, il trouve l'accomplissement de la Loi assez naturel; il n'est pas tenté de s'en glorifier, puisqu'il a demandé s'il ne fallait pas quelque chose de plus. Il semble donc supposer que Jésus a le secret de quelque commandement nouveau plus parfait qui lui garantira mieux une vie éternelle.

21) Le regard de Jésus et cette pénétration dans les sentiments de Jésus est d'un témoin, et d'un témoin confident comme pouvait l'être saint Pierre. ἀγαπᾶν qui répond au latin *diligere,* marque moins de chaleur que φιλεῖν, *amare* (cf. Trench, *Synonyma*, éd. allem., p. 29 ss.), mais non moins d'estime. Jésus apprécie ce qu'a fait l'inconnu, il l'aime, et, parce qu'il l'aime, il voudrait qu'il soit encore plus parfait.

Pour ὑστερεῖν dans le sens de manquer, cf. Jo. ii, 3 et Dioscoride, v, 86. Le datif de la personne est plus régulier, et a été mis par A et le gros des mss., mais l'accus. peut s'appuyer sur Ps. xxii (xxiii), 1. Mc. ne fait pas entendre aussi clairement que Mt. que Jésus ouvre ici une voie spéciale de perfection. S'il se fût agi seulement de la vie éternelle, il eût suffi de remplir les commandements. Mais l'inconnu était disposé, semblait-il, à faire quelque chose de plus, et Jésus, parce qu'il l'aime, le lui demande. Une fois ses biens transportés pour ainsi dire de la terre au ciel, il suivra Jésus. Loisy a affecté de prêter au Sauveur un programme qui soit à la fois irréalisable en fait et nécessaire dans sa pensée (II, 214), à cause de l'imminence du règne de Dieu : « A l'heure où Jésus parle, quiconque veut sincèrement le règne de Dieu doit

trésor dans le ciel. Et viens, suis-moi. » [22] Mais lui devint sombre à cette parole et s'en alla tout affligé ; car il possédait beaucoup de biens.

[23] Et Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples : « Com-

tout quitter pour suivre celui qui l'amène sur la terre ». C'est oublier que dans Mc. l'appel est individuel; entre les conditions générales pour la vie éternelle et l'appel au jeune homme, il y a l'amour qui le destine à une vocation de choix auprès du Maître. Il y avait là d'ailleurs comme une esquisse des conditions les plus favorables pour suivre Jésus : donner ses biens aux pauvres. Ce sont ces paroles qui ont inspiré les saint Antoine, les saint François d'Assise, et tant d'âmes. Victor a remarqué finement que le Sauveur, connaissant le point faible de l'inconnu, lui propose, non de se dépouiller de ses richesses, mais de se faire un trésor au ciel en les donnant aux pauvres.

ὕπαγε, fréquent dans Mc. et dans Mt., est plus que l'équivalent de לך, qui n'est pas traduit de la sorte dans les LXX; לך d'après l'usage des LXX est plutôt représenté par δεῦρο qui est d'ailleurs très grec : « ici » (sous-entendu « viens »).

22) Lc. et Mt. ont retenu le trait nécessaire, la tristesse de l'inconnu, mais ont négligé la mimique, car il fait d'abord, comme on dit, la grimace. Στυγνάζειν marque un aspect sombre et chagrin : « Il fronce le sourcil, il assombrit le visage » (*Thes. gr. l.*); cf. Mt. XVI, 3, de la triste mine du ciel. Le pauvre homme s'en va, et il n'est plus question de lui; l'évangéliste ne le blâme pas; qui ne le plaindrait?

Nous savons, par Origène, comment cet épisode était raconté dans l'Évangile « selon les Hébreux » (le texte latin d'Origène in Mt., tom. XV, 14) : *Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis : Dixit, inquit, ad eum alter divitum : « Magister, quid bonum faciens vivam? » Dicit ei : « Homo, leges et prophetas fac. » Respondit ad eum : « Feci. » Dixit ei : « Vade, vende omnia, quae possides, et divide pauperibus et veni, sequere me. » Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus : « Quomodo dicis : legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege : diliges proximum tuum sicut teipsum*; *et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes pro* (*prae*) *fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. » Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se : « Simon, fili Ioanne* (*pour Ioannis*)*, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem intrare in regnum coelorum. »*

On remarquera en passant que cet évangile selon les Hébreux n'a rien de primitif. Il omet complètement l'allusion à la bonté de Jésus ou à la bonté de Dieu; la mimique qui paraît dans Mc. est ici mise plus en relief; la description du malheureux sort des pauvres est propre à l'auteur.

23) Περιβλέπομαι employé six fois par Mc., une fois par Lc., jamais par Mt., est un regard circulaire, pour se rendre compte, tandis que ἐμβλέπω est un regard qui pénètre (x, 21 et x, 27). Dans Lc. le riche est toujours présent;

bien il sera difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le royaume de Dieu! » 24 Or les disciples furent stupéfaits de ces discours. Mais Jésus, prenant de nouveau la parole, leur dit : « Mes fils! combien il est difficile d'entrer dans le royaume de Dieu! 25 il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une ai-

dans Mc. et dans Mt. la leçon s'adresse seulement aux disciples. Πῶς dans le sens de combien, comme Lc. XII, 50 (Mt. XXI, 20 est interrogatif); chez les Byzantins, πῶς est employé pour ὡς (*Herwerden*). Δυσκόλως dans Mc., Lc. et Mt., mais seulement ici dans le N. T., et dans l'A. T. seulement δύσκολος (Jer. XXIX, 9 [XLIX, 8]) et (δυσκολία dans Job XXXIV, 30) (*Swete*). Il est donc très vraisemblable que l'emploi du mot dans les trois synoptiques est dû à une influence écrite. Le riche était un propriétaire de biens-fonds, κτήματα. Maintenant l'expression est plus générale, χρήματα, des richesses, quelles qu'elles soient. Le royaume de Dieu est ici encore une région; il est donc vraisemblable qu'elle existe déjà, comme synonyme de « dans le ciel » (x, 21); εἰσελεύσονται au futur, parce qu'il n'est pas encore ouvert ou parce qu'on n'y entre qu'après la mort.

24) Le *codex Bezae* (D) avec *a, b, ff* et le cursif 235 transposent ce verset après le v. 25. Wellh. propose de suivre l'ordre de D (sans l'addition dont on parlera plus loin) comme le meilleur. En effet, si le v. 24 est placé après le v. 25, il y a gradation. D'abord il est difficile aux riches d'entrer dans le royaume, ensuite cela est difficile à tout le monde. Mais c'est précisément cet ordre trop logique qui rend D suspect d'avoir corrigé le texte authentique de Mc. Loisy, gêné comme Wellh. par l'allure de Mc., juge le v. 24 de rédaction secondaire, et cependant il attribue à la même main les vv. 26 et 27. Il semble que ni Wellh. ni Loisy n'ont apprécié la marche lente de Mc. qui est si naturelle dans une conversation. Lc. et Mt. ont pu passer le v. 24 comme n'étant pas essentiel à l'idée; il est tout à fait en situation et caractéristique sur les rapports du Maître avec ses disciples. Ceux-ci s'étonnent d'abord (cf. I, 27) de ces discours, soit des paroles de Jésus au riche, soit de ce qu'il vient d'ajouter, sans parler de ce qu'il a dit à propos des enfants. Mais Jésus insiste (πάλιν), parce qu'il ne veut rien retirer de son enseignement, qu'il présente cependant avec une douceur persuasive en les nommant τέκνα (cf. II, 5). L'enseignement est même généralisé : de toute façon il est difficile d'entrer dans le royaume de Dieu. Ici le présent au lieu du futur (v. 23) parce que la proposition est très absolue. Il est vrai que ACD etc., de nombreux minusc. *b, ff, q, vg. syrr. me. arm. Clem. Al.* ont ajouté τους πεποιθοτας επι (τοις) χρημασιν pour demeurer dans le thème des richesses et pour noter qu'il s'agissait surtout de riches qui se confiaient dans leurs richesses; mais les critiques sont d'accord pour l'omettre avec ℵ B Δ *k*. Le mot πῶς si rare dans ce sens, ici comme au v. 23, prouve bien que les deux versets sont du même jet. Sur la doctrine du v., cf. Mt. VII, 13. 14 et Lc. XIII, 23. 24.

25) Jésus revient au riche. Εὐκοπώτερον, cf. II, 9. τρυμαλιά est un mot de la *koinè*, auquel Lc. et Mt. ont substitué τρῆμα, qui est classique (*Ti.* a τρύπημα

guille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » [26] Or ils furent encore plus dans la stupeur, se disant les uns aux autres :

dans Mt.); ῥαφίς (dans *Archippos*, v[e] s. av. J.-C.) était devenu vulgaire pour signifier aiguille ou poinçon. Lc. emploie le classique βελόνη, tandis que Mt. s'en tient à ῥαφίς. Noter l'opposition entre διελθεῖν et εἰσελθεῖν. Cette comparaison étrange ne sort pas des habitudes du langage oriental. On trouve dans le Talmud de Babylone (*Berach.* 55[b] et *Baba Meṣia* 38[b]) « un éléphant passant par le trou d'une aiguille », pour dire une chose impossible. Saint Cyrille d'Alex. a entendu κάμηλος d'un câble. Le passage, conservé en syriaque (*Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt,* Teubner, 1880, p. 56), est traduit en latin : *Accipit ergo demonstrationem : foramen acus et camelus : non animal, ut opinatur Iulianus impius et omnino insipiens et idiota, sed potius rudens crassus qui in omni navi. Ita enim mos est nominandi iis, qui docti sunt res nautarum* (*eod. loc.* p. 75, tiré du livre XVI de Cyrille contre Julien); cf. Nestle, *ZNTW.* 1906, p. 182 s.

Vers la même époque on rencontre cette explication dans le *Tractatus de divitiis,* XVIII, 1 et 2, attribué soit au pélagien Agricole (vers 429), soit à l'évêque Fastidius (410-450) : *Sed non de camello dictum est, inquies, cui per foramen acus transire penitus impossibile est, sed de camelo, id est de nautico quodam fune* (*ZNTW.* V, 1904, p. 256 s.). Cette interprétation a pénétré dans la traduction arménienne, avec le mot *malh,* « corde » (*Biblische Zeitschrift,* II, 176 s.); elle a été connue de Théophylacte et d'Euthymius et a un appui dans la forme καμιλος que Suidas et le schol. d'Aristophane (sur *Guêpes,* 1030) définissent τὸ παχὺ σχοινίον, « la grosse corde ». Il est impossible de révoquer en doute l'existence de καμηλος ou καμιλος dans ce sens, mais ce n'est pas une raison pour ne pas prendre κάμηλος de l'Évangile dans son sens normal. D'autres, probablement des *ciceroni* de Jérusalem, ont tourné autrement la difficulté en imaginant que le trou d'une aiguille était le nom d'une porte de la ville sainte (cf. Poloner en 1422, Tobler, *Descript. Terrae s.*, p. 240 : *in eadem platea est portula versus austrum, quae lingua eorum foramen acus dicitur*).

Quant à la doctrine elle-même, Celse reprochait à Jésus de l'avoir empruntée à Platon, qui avait noté qu'il est impossible, étant très riche, d'être tout à fait bon : ἐν οἷς εἶπεν ὁ Πλάτων ὅτι « ἀγαθὸν ὄντα διαφόρως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως ἀδύνατον » (Platon, *Leges*, v, 12, p. 743 A; dans *Orig. contra Cels.* VI, XVI). Origène niait l'emprunt en insistant sur le sens allégorique du chameau qu'il prenait bien ici pour un animal.

26) L'étonnement des disciples augmente, car cette fois la difficulté est devenue une impossibilité morale. Pensaient-ils que les riches étaient mieux placés que les autres pour faire leur salut? (*Fritzsche, Swete*). C'est bien douteux, mais ils peuvent penser du moins que les difficultés des pauvres gens ne sont pas moindres. Ἐξεπλήσσοντο, cf. I, 22; VI, 2; VII, 37, n'est pas plus fort que ἐθαμβοῦντο du v. 24; le *crescendo* est marqué par περισσῶς, pour μᾶλλον (*Blass,* 35, n. 3). Les disciples se disent entre eux, d'après AD etc. *latt. syrr. go.*, πρὸς ἑαυτούς. Swete préfère πρὸς αὐτόν avec ℵBCΔΨ *me.*, mais cette leçon est trop restreinte à un seul groupe de mss. Καί dans le sens de donc (cf. II Cor.

« Mais alors qui peut être sauvé? » [27] Jésus, fixant sur eux ses regards, leur dit : « Cela est impossible aux hommes, mais non pas à Dieu; car tout est possible à Dieu. »

[28] Pierre se mit à lui dire : « Nous, nous avons tout quitté et

II, 2; Jo. IX, 36; XIV, 22) est classique (*Blass*, 268) et a été retenu par Lc. (Mt. τίς ἄρα). σώζω dans le sens de la vie future auprès de Dieu est un mot de frappe juive et surtout chrétienne; on trouve seulement IV Macc. XV, 3 τὴν εὐσέβειαν... τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωήν, « la piété qui sauve en vue de la vie éternelle ». Chez les païens, les différentes dérivations de la racine, de plus en plus employées dans l'ordre religieux à l'époque hellénistique et romaine, se disent toujours de la vie présente (même dans ARISTIDE, éd. Keil, II, p. 360). Les disciples emploient sans difficulté être sauvé, comme synonyme d'entrer dans le royaume de Dieu ou de posséder la vie éternelle; cf. XIII, 13 et « sauver son âme », VIII, 35.

27) Ἐμβλέψας, comme v. 21, de Jésus avant de dire quelque chose de très utile à ceux qu'il regarde. Ἀδύνατον, sous-entendu τοῦτο, inséré dans quelques textes. Puis la pensée devient tout à fait générale, πάντα... θεῷ pensée analogue à Gen. XVIII, 14; Job XLII, 2; Zach. VIII, 6. Dans D *a*, *ff*, au lieu de ἀλλ' οὐ... θεῷ on lit seulement : παρὰ δὲ τῷ θεῷ δυνατόν, ce qui maintient la conclusion au point précis du salut. La pensée est la même : il est impossible à l'homme de se sauver sans le secours de Dieu. C'est bien la théorie de la grâce, mais sans aucun développement précis. Loisy a commenté ces quelques mots dans le sens de saint Paul et conclut : « On peut soupçonner derrière cette déclaration la doctrine de Paul sur l'élection divine et la puissance de la grâce » (II, 217). On dirait plus justement que cette parole très authentique de Jésus contient en germe la doctrine de Paul. On voit ici que Jésus n'exige pas absolument que le riche renonce à ses richesses. Ce serait le moyen le plus facile pour entrer dans le royaume de Dieu. Le riche, demeuré riche, pourra néanmoins y pénétrer avec le secours de Dieu.

28-31. LA RÉCOMPENSE ACCORDÉE A CEUX QUI QUITTENT TOUT POUR LE CHRIST (Mt. XIX, 27-30; Lc. XVIII, 28-30).

28) La parole de Pierre résume tout l'épisode précédent au point de vue des disciples. Le riche a refusé de suivre Jésus; les riches qui s'obstinent à conserver leurs richesses ne peuvent entrer dans le royaume de Dieu sans une sorte de miracle de la toute-puissance divine. Les disciples, au contraire, ont tout quitté. Pierre le constate avec une certaine satisfaction qui semble solliciter une approbation. Dans Mt. il y a même interrogation formelle : τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; et Jésus répond par le privilège accordé aux Apôtres. Mc. et Lc. qui n'ont pas mentionné cette récompense particulière (Lc. y est revenu XXII, 30) ne pouvaient prêter à Pierre cette interrogation, sans quoi la parole générale du Maître eût paru un refus de répondre désagréable. Πάντα de la part d'un pauvre pêcheur n'est pas sans une certaine emphase; Lc. a mis τὰ ἴδια pour adoucir cette impression (*Swete*) plutôt que pour plus d'exactitude (*Loisy*). — ἠκολουθήκαμεν au parf. (Lc. et Mt. l'aor.), l'action dure encore.

nous t'avons suivi. » [29] Jésus dit : « En vérité, je vous le dis : il n'est personne qui aura quitté une maison ou des frères ou des sœurs ou une mère ou un père ou des enfants ou des champs à cause de moi et à cause de l'évangile, [30] qui ne reçoive le centuple

29) Mc. passe sous silence le privilège accordé aux Apôtres que Loisy juge seul en situation. On ne conteste pas que cette promesse ne fasse partie de la tradition primitive. Si Mc. ne l'a pas reproduite, c'est peut-être précisément à cause de sa forme : les apôtres étaient appelés à juger les douze tribus d'Israël. Mc., écrivant pour les Gentils, a pu craindre que cette phrase ne fût pas bien comprise, et penser qu'une vue générale répondait suffisamment à la réflexion de Pierre. En elle-même cette vue générale est certainement en situation, comme terminant tout l'épisode créé par l'intervention du riche. C'est bien aussi une réponse à la pensée de Pierre et peut-être une invitation à ne pas s'enorgueillir d'un acte qu'il ne sera pas seul à accomplir.

L'ordre de Mc. paraît imparfait en ce qu'il encadre les parents entre la maison et les champs; Mt. a mis la maison à la fin avec les champs, Lc. a supprimé les champs. Dans Mc., on dirait que Jésus suit d'abord l'ordre des affections dans une sorte de *crescendo*, jusqu'aux enfants, puis cherchant ce qu'on pourrait quitter encore, il ajoute ou (même seulement) des champs. — Ἕνεκεν ἐμοῦ... Cf. VIII, 35. Dans cet endroit Mc. seul a ajouté l'Évangile. Ici Mt. et Lc. prennent d'autres tournures (Mt. ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, Lc. εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ); Mc. a d'ailleurs une préférence pour ce terme d'Évangile (huit fois, quatre fois dans Mt., jamais dans Lc.). La personne de Jésus est ici dans un très haut relief. On ne quitte pas seulement tout pour le suivre, on quitte tout à cause de lui, pour sa cause, qui est identifiée avec celle de Dieu.

30) ἐὰν μή (Lc. ὃς οὐχί). Le cas de IV, 22 paraît différent; il signifie là « si ce n'est pour » = εἰ μή, tandis qu'ici ἐάν est pour ἄν comme souvent dans la *koinè* de ce temps (D avec ὃς ἄν rend parfaitement le sens). Cette tournure étrange vient peut-être de l'aram. אִלָּא (*syrsin.*). — Ἑκατονταπλασίονα. Schanz et Wellh. ponctuent fortement après ce mot; le centuple comprend soit les biens de ce monde, soit la vie éternelle. Mais on ne peut le séparer de νῦν, et la vie éternelle est sans proportion avec les biens présents. Donc, dès maintenant le centuple, non pas en quantité, mais en valeur. Julien l'apostat demandait si l'on aurait cent femmes? et, d'après saint Jérôme (*P. L.* XXVI, 139) : *Ex occasione hujus sententiae, quidam introducunt mille annos post resurrectionem*. C'est sans doute pour éviter ce millénarisme que Jérôme lui-même, Origène, saint Ambroise (*P. L.* XV, 1296 s.), Théoph. (sur s. Mt.), etc., Mald. ont entendu la récompense d'une façon purement spirituelle, par exemple la fraternité avec Dieu, le Paradis au lieu des champs, etc.

Entre les deux opinions, il y a un moyen terme, prendre les maisons, frères, etc., dans le sens littéral, mais en l'entendant d'une fraternité religieuse, telle qu'elle a existé aux premiers temps du christianisme; c'est le sens de tous les modernes, catholiques ou indépendants (*Holtz.*, *Wellh.*,

maintenant, en ce temps, en maisons et frères et sœurs et mères et enfants et champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle. [31] Et beaucoup de premiers seront derniers, et les derniers seront premiers. »

Loisy, etc.). Car il s'agit bien du temps présent, νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ. Les Rabbins mettaient dans un parallélisme plus strict « cet éon » et « l'éon qui vient » (*Le Messianisme*, p. 162 ss.); cf. Mt. xii, 32. Mc. n'emploie jamais « cet éon ». Il remplace ici αἰών par καιρός, peut-être pour mieux marquer l'opposition entre ce qui passe et ce qui demeure, car καιρός est aussi une circonstance, une occasion, quelque chose de passager; cf. ὁ νῦν καιρός dans saint Paul (Rom. iii, 26; viii, 18; xi, 5; II Cor. viii, 14). Mais l'opposition n'en est pas moins nette. Dans ce temps on aura des maisons et des champs comme les premiers chrétiens qui avaient tout en commun (Act. ii, 44; iv, 32; cf. xvi, 15); des frères, puisque tous se nommaient frères; des mères, comme Paul nomme sa mère la mère de Rufus (Rom. xvi, 13); des enfants, ceux qu'on aurait engendrés à l'Évangile (Gal. iv, 19), etc. Mc. ne parle pas des pères; est-ce à cause de I Cor. iv, 15 : ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας? Il ne pouvait guère parler de femme, car on dit bien un frère, un père, une mère au spirituel, mais non une épouse; aussi, ayant l'intention de faire un parallélisme complet, il a évité ce mot au v. 29, tandis que Lc. l'a mis dans le détachement parce qu'il n'énumère pas les récompenses. Une preuve évidente que cette félicité temporelle doit s'entendre dans l'ordre religieux qui permet à chacun de jouir du bien de tous, et non pas d'un bonheur profane, c'est que la récompense n'ira pas sans persécutions. Ce trait est propre à Mc. D'ailleurs l'idée est commune à tous les évangélistes; le vrai disciple de Jésus doit s'attendre à des persécutions. Le *codex Bezae* avec quelques latins *ff* etc. a coupé tout autrement : « celui qui quittera sa maison etc. aura le centuple dans ce temps, et celui qui quittera sa maison, etc. avec persécution (en souffrant persécution) aura la vie éternelle ». Cette divagation donne une idée des libertés que prend cette classe de témoins.

Nous avons montré ailleurs que dans le rabbinisme « le temps qui vient » n'est pas synonyme de temps messianique, mais de temps qui suit la mort (*Le Messianisme...*, p. 163 ss.). C'est d'autant plus le cas ici que Jésus le qualifie par la vie éternelle. Nous sommes dans l'ordre de la rétribution transcendante, que Jésus avait donc en vue, aussi bien que le messianisme historique.

31) Le sens n'est pas que ceux qui sont les premiers arriveront les derniers (ordre de temps), mais que ceux qui sont placés les premiers seront placés les derniers (ordre de rang), et réciproquement. De qui s'agit-il? Cela dépend de la force qu'on attribue au δέ Si l'opposition est à peu près nulle, dans le sens de « car » (*syrsin.*), les premiers sont les plus puissants parmi les Juifs, les Douze sont les derniers; dans la vie éternelle les rôles seront renversés en faveur de ceux qui ont tout quitté (*Vict.*, *Théoph.*, *Euth.*, *Wellh.*, *Klosterm.*). Mais si δέ marque une opposition, la pensée se transforme. Ceux qui ont tout quitté sont en ce moment les premiers, mais ils feront bien

de ne pas laisser prendre leur place par d'autres. C'est l'opinion de *Knab.* et de *Swete* citant Bède : *vide enim Iudam de apostolo in apostatam versum et dicito, quod multi erunt primi novissimi; vide latronem in cruce factum confessorem eodemque die quo pro suis crucifixus est peccatis, gratia fidei cum Christo in paradiso gaudentem et dicito, quod et novissimi erunt primi* (*P. L.* XCII, c. 244). Holtz. admet les deux sens. D'après Loisy, la pensée de Jésus dans cette parole authentique était celle de la première opinion; mais, dans le contexte de Mc. : « beaucoup qui se croient premiers, c'est-à-dire les Douze, et Pierre avant tous les autres, seront les derniers, céderont le premier rang à ceux qui, venus plus tard, auront travaillé plus qu'eux pour l'Évangile, tandis que ceux-ci, c'est-à-dire Paul et ses pareils, deviendront premiers, et dans l'Église et dans le royaume éternel. Ainsi entendu, le texte de Marc ne présente aucune obscurité » (II, 221). — Il fallait seulement y voir ce que personne n'y a soupçonné, ou plutôt il fallait y mettre ce qui n'y est pas.

Comme le δέ marque assez souvent en grec non pas une opposition, mais un complément de la pensée, on s'en tient à la première opinion, qui est plus traditionnelle. C'est le dernier mot de tout l'épisode. Ceux qui ont tout quitté sont naturellement les derniers ici-bas, mais ils seront les premiers dans le monde éternel, et inversement.

*
* *

Tout l'épisode est très important pour connaître l'idée de Jésus sur le règne et le royaume de Dieu. Dans le dernier passage, il distingue nettement deux époques, le temps présent, et la vie future. Loisy qui l'a très bien vu en conclut que toute la péricope est secondaire : « Car la distinction d'une double félicité, celle du temps présent et celle du siècle à venir, n'est pas conforme au point de vue ordinaire de l'enseignement évangélique; le bonheur est promis aux pauvres et aux affligés dans l'avènement du royaume céleste, mais non auparavant » (II, 219 s.). Mais aussi Mc. a eu bien soin de dire « avec des persécutions ». Le temps présent n'est pas un temps de félicité, quoiqu'on se trouve bien, même dans ce temps, d'avoir tout quitté pour Jésus et l'Évangile. D'ailleurs, c'est aussi l'épisode du riche qui donne la même idée du règne de Dieu. Ce règne ou ce royaume est la vie éternelle, le salut, le monde futur, tout cela donné en récompense à celui qui agit conformément à la loi morale et qui se sacrifie à l'évangile. La βασιλεία τοῦ θεοῦ dans ce cas n'est pas un événement qui met fin au monde actuel, mais un monde éternel, un lieu où l'on reçoit la récompense qu'on a méritée ici-bas. Au lieu d'exclure cette conception de l'Évangile de Jésus sous prétexte qu'elle est contraire à une autre certainement authentique, il faut plutôt reconnaître que Jésus conciliait dans sa pensée les deux points de vue. Loisy a si bien compris que ce n'étaient pas seulement les vv. 28-31 qui gênaient sa thèse, qu'il n'admet plus comme récit primitif que ce qui suit : « Et

32 Or ils étaient en route, montant à Jérusalem, et Jésus marchait devant eux, et ils étaient troublés, et ceux qui suivaient

ils étaient en route montant à Jérusalem et Pierre se mit à lui dire : Nous avons tout quitté etc... Jésus lui dit : Vous qui m'avez suivi, vous siégerez sur des trônes... etc. »

En traitant ainsi les sources, on écrit l'histoire comme on l'entend. Ce scepticisme aurait un prétexte spécieux si les épisodes supprimés étaient, pour ainsi dire, datés, par leur caractère, des premiers temps de l'Église; mais quoi de plus juif que ce riche qui a observé la thora et qui s'inquiète de la vie éternelle comme eût pu le faire l'auteur des psaumes de Salomon?

32-34. Troisième et dernière prédiction de la passion avant la Cène (Mt. xx, 17-19; Lc. xviii, 31-34).

32) ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ne doit pas être joint très étroitement à ἀναβαίνοντες; Mc. tient à dire que la scène a eu lieu en cours de route, comme viii, 27. — Ἀναβαίνοντες, on monte, parce que la route du Jourdain à Jéricho monte déjà, mais surtout à cause de la direction générale du voyage; les voyageurs savent que Jérusalem est sur des montagnes plus élevées que celles qui barrent leur horizon à l'ouest; d'ailleurs c'est une locution reçue, on monte à Jérusalem (IV Regn. xvi, 5; II Esd. i, 3; Jo. ii, 13; v, 1; xi, 55; Act. xi, 2; xxv, 1. 9; Gal. ii, 1). Mc. emploie Ἱεροσόλυμα, la forme grécisée (10 fois), tandis que Paul emploie plutôt Ἰερουσαλήμ, la forme hébraïque (7 fois et Ἱεροσόλυμα 3 fois); Lc. n'emploie Ἱεροσόλυμα que 4 fois et Ἰερουσαλήμ 26 fois. Mc. se conforme donc sans aucune recherche d'archaïsme à l'usage courant, qui est aussi celui de Josèphe. — προάγειν avec l'acc., comme xiv, 28; xvi, 7. L'étonnant n'était pas que Jésus ait marché avant ses disciples, c'était peut-être le cas dans d'autres occasions (cf. ix, 33). Mais cette fois on voit qu'il marchait en avant avec résolution et comme pour les entraîner. Qu'ils aient retenu ou non les annonces de sa passion, ils ne pouvaient ignorer l'hostilité des Pharisiens de Jérusalem. Aussi étaient-ils étonnés de son assurance qui les effrayait (cf. i, 27; x, 24). La peur était encore plus sensible dans le groupe de ceux qui suivaient (cf. x, 1. 46). On pourrait à la rigueur ponctuer οἱ δέ, ἀκολουθοῦντες, ἐφοβοῦντο, de sorte que οἱ δέ seraient les disciples, mais l'emploi de deux verbes avec une simple nuance indique bien deux groupes distincts (*Wellh.*). La leçon καί au lieu de οἱ δέ (A etc. *Vg. syrr.*) est une correction qui n'a pas compris cette situation. Jésus s'arrange pour se trouver seul avec les Douze (παραλαβών, cf. iv, 36; v, 40; ix, 2; xiv, 33), plus étroitement associés à sa cause, qui avaient tout quitté pour lui, et qui avaient quelque droit de savoir à quels événements ils allaient être mêlés. Mc. est le seul à tracer ce tableau émouvant de l'intrépidité du Sauveur, indiquée sobrement par sa marche en avant, et de l'effroi des disciples et des autres qui suivaient. C'est encore un de ses traits où nous pénétrons dans les sentiments des acteurs par un tableau empreint de réalité vue.

avaient peur. Et prenant de nouveau les Douze auprès de lui, il se mit à leur dire ce qui devait lui arriver : « [33] Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes; et ils le condamneront à mort et le livreront aux Gentils, [34] et [ceux-ci] se moqueront de lui et cracheront sur lui, et le flagelleront et le feront mourir; et après trois jours il ressuscitera. »

33-34. C'est une nouvelle annonce de la passion, mais aussi de la résurrection. Elle n'est pas répétée « en termes identiques » (*Loisy*), car les termes sont plus clairs que précédemment. Swete la divise en six actes : 1) Jésus sera livré aux grands prêtres et aux scribes; les nobles du Sanhédrin ne sont pas nommés parce qu'ils n'avaient pas, semble-t-il, de haine spéciale contre Jésus; 2) sentence de mort du Sanhédrin; 3) abandon aux nations, plus dur que la mort même, à celui qui s'était attaché à sauver son peuple; 4) moqueries, insultes, flagellation; 5) Jésus sera mis à mort (Mt. dit crucifié); 6) la résurrection. La mort et la résurrection ont été prédites les trois fois; mais la première prédiction n'annonçait que des mauvais traitements de la part des Sanhédrites (VIII, 31) et la seconde que Jésus serait abandonné aux mains des hommes (IX, 31). Il y a donc, cette dernière fois, une prophétie beaucoup plus claire et qui indique d'avance tous les traits de la Passion. Loisy remarque (II, 232) que ce que le Christ dit à ses apôtres « n'était pas fait pour les rassurer ». Mais puisqu'il fallait que ces choses s'accomplissent, et que Jésus était résolu à affronter librement la mort, le meilleur moyen d'affermir ses disciples n'était-il pas de leur annoncer d'avance les faits, en maintenant la certitude du triomphe par la résurrection? Ce qu'on peut dire, c'est que l'annonce de la passion eût été hors de propos sans l'annonce de la résurrection qui répare tout, comme Victor l'a très bien vu : ἴασις δὲ τούτων ἁπάντων τὸ « τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται ». Loisy préfère imaginer un discours de Jésus « où l'éventualité de la mort était seulement indiquée, et où l'espoir du prochain triomphe restait au premier plan » (II, 233). Évidemment, avec quelques disciples apeurés, Jésus ne pouvait compter sur le triomphe que par une intervention miraculeuse de Dieu. La méditation d'Isaïe LIII à elle seule suggérait que ce triomphe suivrait sa mort. Il n'y a donc aucune raison de donner un démenti à la tradition synoptique la plus ferme, même sans tenir compte de la prescience prophétique de Jésus.

33) κατακρινεῖν θανάτῳ, condamner à mort; le datif paraît très naturel aux Français; il était inconnu des classiques; Blass (113) donne des exemples analogues pour la *koinè;* on ne voit pas pourquoi il admet l'influence possible de *capite damnare*. Mt. et Lc. ont évité cette tournure très particulière; même dans Mc. D a écrit θανατον.

34) La forme ἐμπαίξω pour le futur au lieu de l'att. παίσομαι est supposée dans l'aor. ἐνέπαιξαν (XV, 20), cf. Mt. XX, 19 etc. Schmiedel (105) cite παιξοῦμα dans la bouche d'un Syracusain (XÉN. *Conviv.* IX, 2).

35 Et Jacques et Jean, les fils de Zébédée, s'approchèrent de lui
et lui dirent : « Maître, nous voulons que tu fasses pour nous ce
que nous avons à te demander. » 36 Et il leur dit : « Que voulez-
vous que je fasse pour vous ? » 37 Et ils lui dirent : « Accorde-nous
que nous soyons assis l'un à ta droite, et l'autre à ta gauche, dans
ta gloire. » 38 Et Jésus leur dit : « Vous ne savez pas ce que vous

35-45. La demande des fils de Zébédée ; le service d'après Jésus (Mt. xx, 20-28 ; cf. Lc. xxii, 25 s.).

35) Lc. n'a pas rapporté la demande des fils de Zébédée, et Mt. l'a attribuée à leur mère. D'après Knab., Mt. rapporte l'incident avec plus de soin, *quod vix alias reperies*. Comme la réponse de Jésus, même dans Mt., est adressée aux deux fils, on peut se demander si le soin qu'il a pris de mentionner la mère n'avait pas pour but de les excuser. D'ailleurs, cette ambition maternelle est très vraisemblable. Cette femme qui se nommait Salomé (Mt. xxvii, 56 ; Mc. xv, 40), était parente de Jésus (cf. note spéciale sur les frères de Jésus, p. 80).

Προσπορεύεσθαι est un *hapax* dans le N. T., mais fréquent dans les LXX. Les deux frères (cf. i, 19) disent Διδάσκαλε, « maître », dans le sens de maître de doctrine, quoique leur demande suppose qu'ils reconnaissent Jésus comme Messie ; c'est que, jusque-là, il avait enseigné, plutôt qu'agi en Messie. Les frères demandent très résolument (θέλομεν) ce qu'on appelle une discrétion. Mc. qui n'a pas la prostration de la mère reprend ici sur Mt. l'avantage du trait caractéristique.

36) Jésus déjoue l'artifice et oblige les frères à s'expliquer. D lui fait dire : « je le ferai ! » en omettant Τί θέλετε, et cela est préféré par Wellh. ! — La phrase est peu correcte, με conduirait à ποιησαι qu'ont certains mss. Sur la tournure, cf. x, 51 ; xiv, 12 ; xv, 9.

37) La droite était la place d'honneur ; ensuite venait la gauche (Jos. *Ant.* VI, xi, 9). Les deux frères ont pu être excités par la promesse des douze trônes (dans Mt. xix, 28). Mais Mc. a omis ce trait et a placé l'épisode des fils de Zébédée après l'annonce de la passion. Aussi a-t-il soin de dire ἐν τῇ δόξῃ σου, qui se concilie bien avec ce qui précède. Il est vrai que la leçon des souffrances n'a pas fait encore une impression sérieuse sur les disciples ; ils n'en soupçonnent pas la raison d'être dans l'œuvre messianique. Peut-être même pensent-ils que le Maître s'impressionne à tort. Mais, quoi qu'il en soit, lui-même a parlé de résurrection. Tout le reste n'est qu'un épisode sur lequel leur pensée glisse pour s'arrêter à cette gloire.

Knab. cite diverses opinions sur la valeur morale de cette demande. On s'est montré en général assez sévère et avec raison. Peut-être les deux frères, habitués aux lois orientales sur les privilèges de la parenté, se croyaient-ils dans leur droit ; toute la famille arrive avec celui de ses membres qui conquiert le pouvoir. Mais tout cela n'indique pas moins des dispositions très profanes.

38) Αἰτεῖσθε, au moyen, « ce que vous demandez pour vous » ; cf. αἰτήσωμεν

demandez. Pouvez-vous boire le calice que je dois boire, ou recevoir le baptême dont je dois être baptisé ? » 39 Et ils lui dirent : « Nous le pouvons ! » Et Jésus leur dit : « Vous boirez le calice que je dois boire, et vous recevrez le baptême dont je dois être

v. 35. Plutôt que de blâmer tout d'abord l'ambition des deux frères, Jésus s'attache à corriger l'idée fausse qu'ils ont de sa mission. Derechef il revient aux souffrances, sous la forme de deux métaphores. Le calice image de joie (Ps. XXII [XXIII], 5 ; CXV, 4 [CXVI, 13]), était aussi un calice amer (Ps. LXXIV [LXXV], 9 ; Is. LI, 17. 22 ; Lam. IV, 21 ; Ez. XXIII, 31) ; si cette première image pouvait indiquer soit la bonne soit la mauvaise fortune, l'interrogation « pouvez-vous » indiquait déjà un calice pénible à boire. De plus Jésus parle de l'immersion, comme s'il devait être plongé dans un abîme de souffrances. L'expression ne se trouve pas littéralement dans l'A. T., mais les eaux y sont l'image du malheur quand elles envahissent (Ps. XVII, 16 ; XXXI, 6 ; XLI, 8 ; LXVIII, 2. 16 ; CXXIII, 4 ; Job XXII, 11) ; même dans Isaïe (XXI, 4) ἡ ἀνομία με βαπτίζει, pour dire « fond sur moi ». On peut citer PLUT. *Galb.* 21, « plongé dans les dettes » et *Moral.*, p. 9 B (*De lib. educ.* 13) ψυχή... πόνοις... ὑπερβάλλουσι βαπτίζεται ; et surtout βαπτιζώμεθα dans la lettre d'un illettré (Par. P. **47**, 13 [environ 153 av. J.-C.], *Expos.*, oct. 1908, 377) pour dire « nous sommes plongés dans les malheurs ». Catulle, *Ad Manlium*, v. 13 : *Accipe queis merser fortunae fluctibus ipse.* Cette idée est assez naturelle pour qu'on se dispense de dire avec Loisy que la seconde image « paraît avoir été suggérée à Marc par le langage de Paul » (II, 237) εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν (Rom. VI, 3), réflexion théologique sur la vertu du baptême chrétien !

39) Les deux disciples comprennent, ce qui prouve qu'ils ne s'étaient pas mépris complètement sur la nécessité des souffrances. Ils en ont pris leur parti, même trop gaillardement. Nous sommes loin du scandale de Pierre (VIII, 32). Du moins les deux frères font profession de courage, ils sont prêts à mériter l'honneur qu'ils demandent, et Jésus accepte pour l'avenir l'offre de leur dévouement.

Les fils de Zébédée seront donc associés à ses souffrances. Comme Jésus faisait allusion à sa propre mort, on a pensé qu'il prédisait le martyre aux deux frères. Mais, les expressions étant vagues, rien n'oblige à conclure au martyre proprement dit, c'est-à-dire à la mort endurée dans une persécution pour la foi chrétienne (*Swete*). Loisy est plus strict et plus affirmatif : « Pour celui qui a rédigé cette prédiction, la mort sanglante des Zébédéides était un fait acquis, appartenant au passé, comme la passion même de Jésus » (II, 238). On sait que Jacques a été mis à mort par Hérode Agrippa vers l'an 44 (Act. XII, 2).

Quant à saint Jean, la tradition authentiquée par saint Irénée atteste qu'il s'est rendu à Éphèse, et toute l'antiquité, sauf peut-être Papias, croyait qu'il y était mort de sa mort naturelle. Cette mort naturelle, par opposition au martyre de Pierre, semble bien indiquée dans Jo. XXI, 23.

En cela rien d'opposé à la prédiction de Jésus, qui peut fort bien s'entendre, quoi qu'en dise Loisy, dans ce sens que les deux frères « ont bu au

baptisé. 40 Mais quant à être assis à ma droite ou à gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder; c'est pour qui cela est destiné. »

calice des douleurs, et qu'ils ont été roulés dans les flots de l'angoisse, à l'exemple de leur maître » (II, 238).

Cependant, dès le second siècle au moins, on se préoccupa d'un accomplissement plus littéral de la prophétie. Sachant bien que Jean n'était pas mort martyr, on voulut du moins qu'il eût goûté un calice mortel. D'où l'histoire de la coupe empoisonnée que Jean but en présence de Domitien, dans les *Acta Joannis* (*Acta Apost. apocr.*, éd. Bonnet, 9 : πίνω τὸ ποτήριον ὃ σὺ γλυκανεῖς...). D'autre part, on racontait que Jean avait été plongé dans l'huile bouillante, ce qui réalisait le baptême (Tertull. *De praescr.* 36; *P. L.* II, 49; Jér. *C. Jovin.* I, 26, etc.). La préoccupation de justifier la prophétie se voit clairement dans saint Jér. : *Quaeritur quomodo calicem martyrii filii Zebedaei... biberint... cum... Joannes... propria morte vitam finierit. Sed si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod et ipse propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium... videbimus martyrio animum non defuisse* (*P. L.* XXVI, 143).

La même préoccupation encore dans Georges Hamartolos (IXe s.) dans sa *Chronique* (III, 134) où il prétend même, d'après l'autorité de Papias, que Jean a été mis à mort par les Juifs : ... μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη, πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόρρησιν... La même indication a été trouvée dans un *abrégé* du VIIe ou VIIIe s., fondé probablement sur Philippe de Sidè (env. 430 ap. J.-C.) et publié par de Boor (*Texte und Unters.* V, 2, 1888, p. 170) : Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. La citation n'est pas textuelle, car Papias n'aurait pas nommé Jean « le théologien » (cf. Zahn, *Forschungen,* VI, 147-151). Il est probable qu'une confusion, qui n'a pas encore été éclaircie, a permis à Philippe de Sidè de trouver dans Papias la preuve que Jean avait subi un vrai martyre, mais cette opinion, fût-elle de Papias, a été négligée par les anciens et ne saurait prévaloir contre une tradition universelle et authentique.

E. Schwartz, qui soutient mordicus le martyre des deux frères (*Abhandlgn. d. Gött. Ges. d. Wiss.*, *N. F.* VII, 5 et *ZNTW.* 1910, p. 89 ss.), allègue le martyrologe syriaque (27 déc.) et Aphraates. Le dernier distingue (*De Persecutione,* 23) Simon et Paul qui ont été des martyrs parfaits, et Jacques et Jean « qui ont marché sur les traces du Christ, leur maître », ce qui est beaucoup plus vague. Ce qui prouve bien d'ailleurs que la tradition syrienne ancienne n'admettait pas le martyre de Jean, c'est que le *syrsin.* a adouci notre passage : « pour le calice... vous pouvez... pour le baptême... vous pouvez », de même *syrcur.* sur Mt. XX, 23. Le martyrologe syriaque a été écrit en grec par un arien. Le martyrologe de Carthage a Jean-Baptiste au lieu de Jean l'évangéliste avec Jacques le 27 déc. Contre Schwartz on peut lire Spitta, *ZNTW.* 1910, p. 39 ss.

40) Οἷς ἡτοίμασται indique bien une prédestination; il faut sous-entendre

[41] Et les dix, ayant entendu, se mirent à s'irriter contre Jacques et Jean. [42] Et les ayant appelés près de lui, Jésus leur dit : « Vous savez que ceux qui passent pour commander aux nations les gouvernent avec empire, et leurs grands [officiers] exercent le pouvoir sur eux. [43] Mais il n'en est pas ainsi parmi vous. Au

δοθήσεται. Mt. a ajouté ὑπὸ τοῦ πατρός μου qui est dans la même ligne d'idées. Il ne suffit pas de dire avec saint Jér. : *Regnum coelorum non est dantis, sed accipientis. Non est enim acceptio personarum apud Deum : sed quicumque talem se praebuerit ut regno coelorum dignus fiat, hic accipiet, quod non personae, sed vitae paratum est* (*P. L.* XXVI, 144), comme si Jésus refusait de donner arbitrairement des rangs qui ne sont dus qu'au mérite; il affirme expressément qu'il ne lui appartient pas de donner ces rangs.

Les Pères se sont préoccupés de ce texte dont les Ariens avaient abusé pour soutenir l'infériorité du Fils (cf. *Knab.*). C'est pour cela que le mot *vobis* a été ajouté dans quelques mss. latins (il figure encore dans la *Vg.* clémentine, mais non dans Wordsworth-White), comme si Jésus avait eu à donner la place à d'autres.

Knab. a indiqué la vraie solution : ... *neque Messias in terra versans primas in coelo sedes nunc petentibus quibusque assignare potest ac si vellet Patris aeterni decretum mutare vel abrogare.* De même Loisy : « En tant que Messie, il exécute la volonté divine et ne la règle pas » (II, 238).

Sur la prédestination, cf. *Assumpt. Mosis,* I, 14, où Moïse a dit : *excogitavit et invenit me qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum ut sim arbiter testamenti illius;* cf. Hénoch, XLVI, 3, etc.

41) Les dix autres ne pouvaient qu'être satisfaits de la réponse de Jésus aux fils de Zébédée, mais ils en veulent aux deux frères de leur prétention et expriment entre eux leur mécontentement; περί et non κατά marque plutôt l'absence des deux incriminés (*Swete*).

42) Jésus appelle les dix, mais la leçon s'applique aux douze, et sans doute dans la pensée de Mc. ils étaient tous présents. Le Maître profite de l'occasion pour leur donner une leçon d'humilité et pour expliquer le secret de sa mort qu'il a prédite. — Οἱ δοκοῦντες ἄρχειν (Mt. οἱ ἄρχοντες), parce qu'en réalité le pouvoir appartient à Dieu; cf. IV Macc. XIII, 14 : μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτενεῖν et Suzanne, v. 5 : οἳ ἐδόκουν κυβερνᾶν τὸν λαόν. Dans un sens un peu différent, PLUT. *Arat.*, c. XLIII (cité par *Klosterm.*) : ὁρῶν... τὸν καιρόν, ᾧ δουλεύουσιν οἱ δοκοῦντες ἄρχειν. L'expression est d'ailleurs tout à fait grecque : ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι (PLAT. *Gorg.* 472 A). Ceux qui sont extérieurement au premier rang chez les Gentils, et il en faut, exercent leur pouvoir comme sur une proie (DIOD. SIC. XIV, 64, κατακυριεύσαντες; et Act. XIX, 16) et les grands, c'est-à-dire les courtisans de ces potentats, exercent l'autorité arbitrairement. Κατεξουσιάζειν ne paraît qu'ici et dans Mt. XX, 25; c'est l'indice d'un emprunt littéral. Les deux mots ont été formés avec κατά sur le même thème dans un sens péjoratif. On trouve un écho de cet enseignement dans I Pet. V, 3.

43) Le présent ἐστι, parce que c'est la règle déjà donnée (IX, 35), et consti-

contraire celui qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur, [44] et celui d'entre vous qui voudra être le premier sera l'esclave de tous. [45] Car le Fils de l'homme non plus n'est pas

tutive d'une société qui existe déjà. La leçon ἔσται dans Mt. et transportée dans Mc. par A etc. et les minusc. grecs est plus facile et en harmonie avec ce qui suit. Les applications de la règle sont renvoyées à l'avenir. Μέγας est pour le superlatif; « μέγιστος n'existe presque plus dans le grec hellénistique » (*Moulton,* 78) (II Pet. I, 4 est unique dans le N. T.); donc pas de sémitisme spécial ici. Évidemment Jésus ne veut pas dire que celui qui a de l'ambition doit apprendre à servir avant de commander, ce qui serait d'une morale très profane, mais que le vrai caractère du pouvoir parmi les siens est d'être un service. On est à la tête, non pour dominer dans son intérêt, mais pour rendre service à tous. C'est de cette pensée que s'inspirent les papes en s'intitulant, depuis saint Grégoire : *servus servorum Dei.*

44) La même pensée, encore plus énergique : celui qui veut être le premier devra être non seulement « votre serviteur », mais « l'esclave de tous ». Saint Paul était certes pénétré de cette idée (I Cor. IX, 19-23; II Cor. IV, 5), mais il n'y a aucune raison de ne pas y reconnaître l'esprit et l'enseignement de Jésus.

45) La leçon que donne Jésus est confirmée par son exemple. Il se nomme ici fils de l'homme, ce qui convient au rôle du serviteur, mais n'exclut pas le rôle messianique, d'autant que ἦλθεν marque qu'il est venu (cf. I, 38; II, 17) pour une mission spéciale, sans insister cependant sur la préexistence, puisque Jean-Baptiste aussi est venu dans ce même sens (IX, 13; Jo. I, 7). La formule διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι est du style de Mc. (*Holtz.*).

La première partie du v. ne souffre pas de difficulté, et Loisy même admettrait que Jésus ait exprimé l'idée de servir les autres jusqu'à la mort inclusivement. Mais pour ce qui suit (dans Mt., non dans Lc.) : « l'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celle du service » (II, 241). Ce que Wellh. a dit en grec : μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος. Loisy suppose donc que la théorie de la rédemption, étrangère à la pensée de Jésus, a été empruntée à Paul par Mc.

Le sens de la phrase dépend de celui de λύτρον et de ἀντί.

Λύτρον, en grec classique, signifie le prix de la rédemption d'un captif ou la rançon; il est en général au pluriel dans ce sens. Aux exemples du *Thesaurus* on peut ajouter Dittenberger, *Sylloge*, **325**, 15; **863**, 4 (Ier s. av. J.-C.) et *Oxyrhynchus papyri* 48, 49, 722 (tous trois de la fin du Ier s. ap. J.-C.) avec l'inscription de Koula (Deissmann, *Licht*... 237), où λύτρον signifie accomplissement d'un vœu. Un sacrifice pouvait servir de λύτρα pour un captif, prisonnier d'un dieu (Lucien, *Dial. deor.* IV, 2) : ὑπισχνοῦμαί σοι... κριὸν τυθήσεσθαι λύτρα ὑπὲρ ἐμοῦ. De cette façon un sacrifice humain pouvait payer pour délivrer tout un peuple : ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων .. εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι (*Philon de Byblos,* dans Eus. *Praep. ev.* I, x, 44). Dans les LXX, λύτρον, toujours au pluriel, sauf trois cas, est employé : 1) pour כֹּפֶר dans le sens de composition pécunaire à la suite d'un meurtre, de

venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie comme rançon pour plusieurs. »

blessures, d'adultère, etc. (Ex. xxi, 30; Num. xxxv, 31. 32; Prov. vi, 35 [*sing.*]; xiii, 8 [*sing.*]), ou de capitation pécuniaire (Ex. xxx, 12); 2) pour traduire גָּאַל ou ses dérivés, dans le sens de vente à réméré (Lev. xxv, 24. 26. 51) ou de rachat à prix d'argent d'une chose (Lev. xxvii, 31 [*sing.*]) ou d'une personne (Num. iii, 12) due en nature; 3) pour פָּדָה ou ses dérivés dans le sens de composition pécunaire (Ex. xxi, 30), de dispense à prix d'argent (Num. iii, 46. 48. 49. 51), ou de rachat des personnes (Lev. xix, 20; Num. xviii, 15); 4) pour מְחִיר dans le sens de rançon (Is. xlv, 13).

Malgré les nuances qui distinguent ces cas, le λύτρον, dans les LXX, est toujours un prix qu'on fournit pour donner satisfaction à celui qui a droit d'exiger autre chose, mais dans le grec presque uniquement le prix donné pour racheter des captifs ou par des captifs ou des esclaves pour obtenir leur liberté. L'idée est évidemment distincte de celle de service, mais on conçoit très bien qu'un serviteur fidèle soit soucieux de fournir la rançon de son maître. Dans une inscription citée (Ditt. *Syll.* **863**), Ammia a été rachetée par son affranchie qui a payé les λύτρα. A défaut d'argent, l'affranchie ou la servante aurait pu s'offrir elle-même, et devenir esclave pour délivrer celle qu'elle voulait servir. Le roi dont parlait Philon de Byblos immole son fils dans l'intérêt public comme λύτρον. La difficulté est donc seulement de savoir si Jésus regardait les autres hommes comme ayant besoin qu'on payât pour ainsi dire leur entrée dans la vie; elle paraît résolue par Mc. viii, 37, où il est question de l'ἀντάλλαγμα (cf. III Regn. xx, 2, B ἄλλαγμα, A ἀντάλλαγμα, prix en argent d'une vigne) ou compensation que l'homme ne peut donner pour lui-même. De plus, Jésus regardait les Juifs de son temps comme une génération incrédule (ix, 19), adultère et pécheresse (viii, 38), dont les chefs voulaient sa mort (xii, 1 ss.). Elle avait donc besoin d'être réconciliée avec Dieu. Or l'idée de la mort expiatrice d'un juste, suggérée si clairement par Is. liii, n'était pas inconnue des Juifs (cf. *Le Messianisme*... 236 ss. Cf. II Macc. vii, 37 s.; IV Macc. xvii, 22-23). Les sept frères martyrs ont été ὥσπερ ἀντίψυχον... τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν. Il est tout à fait arbitraire de refuser à Jésus une pensée semblable, et très sobrement exprimée, sans les spéculations théologiques de saint Paul sur le péché, la mort qui en est la suite, les hommes qui sont comme vendus, etc.

En donnant sa vie, Jésus délivre d'autres personnes, ἀντὶ πολλῶν. Ce n'est pas identique à ἀντὶ πάντων, mais cela n'exclut personne. L'opposition est entre le seul Jésus et les autres, le reste, en somme, la communauté. Quelques-uns pensent que ἀντί a le sens de ὑπέρ; et il est bien certain qu'en définitive l'œuvre de Jésus est au bénéfice des πολλοί. C'est ce qu'a compris I Tim. ii, 6 : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων; cf. Mc. xiv, 24. Toutefois, à une époque où la prépos. ἀντί avait à peu près disparu (*Blass, Moulton*), elle n'a pas été employée sans raison par Mc., et I Tim. ii, 6 l'a conservée dans le mot ἀντίλυτρον. On pouvait, pour s'affranchir, payer soi-même ses λύτρα; c'est

46 Et ils vinrent à Jéricho. Et comme il sortait de Jéricho avec ses disciples et une foule nombreuse, (le fils de Timée), Bartimée,

le cas des papyrus 48 et 49; mais un autre pouvait payer à la place de l'esclave, comme dans le papyrus 722; c'est le sens ici : Jésus a payé ce que chacun aurait dû payer, il a donné sa vie pour racheter les autres (*Knab.*, *Schanz*, etc.), il a payé pour eux, ἀντί, à leur place et aussi dans leur intérêt, ὑπέρ. Il est certain que 45b dépasse 45a et donne à la mort un sens qui n'était pas indiqué d'abord v. 34, mais est-ce une raison pour refuser ces paroles à Jésus? Les termes ne sont certainement pas de Paul; Loisy concède que I Tim. II, 6 est plutôt écrit d'après notre passage, et il faut en dire autant de Tit. II, 14. Quant aux idées, ce n'est pas seulement la mort rédemptrice qui est connue de Paul, c'est aussi le service jusqu'à la mort (Phil. II, 7 et 8). Jésus a-t-il fourni le thème aux développements de Paul, ou Mc. a-t-il condensé en un mot la théologie de Paul pour la prêter à Jésus? La première hypothèse est la seule vraisemblable; c'est l'affirmation de la tradition que rien n'autorise à rejeter.

La traduction de la *Vg*. est parfaitement exacte, car *redemptio* signifie aussi rançon.

46-52. L'aveugle Bartimée (Mt. XX, 29-34; Lc. XVIII, 35-43).

46) Le texte dit occidental (D, *syrsin. latt.*) a le sing. ἔρχεται. Nestle et Swete préfèrent Ιερειχω à Ιεριχω; en tout cas l'écriture ει indique seulement une voyelle longue transcrite de l'hébreu, non une diphtongue (*Blass*, 8). La ville de Jéricho, rebâtie par Hérode le Grand qui y mourut, ornée par Archélaüs, était gardée par une garnison romaine pour le procurateur romain (Jos. *Bell.* II, XVIII, 6). Arrosée par sa source d'ʿAïn Soultan et par les sources captées dans la montagne (*ʿAïn Douk*, *ʿAïn Farah*, etc.) et amenées par des aqueducs, avec un climat plus chaud d'environ dix degrés centigrades que Jérusalem, Jéricho est, pendant les hivers aigres et pluvieux de Jérusalem, une saison hivernale comparable à Nice ou à Cannes par rapport à Paris. On y descend de Jérusalem en cinq heures. Avant la Pâque, au début du printemps, toute la plaine devait présenter un spectacle enchanteur et la ville regorger de monde. Jésus pénétrait dans une sorte de faubourg de Jérusalem, moins l'austérité de la ville sainte.

Au moment où Jésus sortait (Lc. ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰερειχώ), il était accompagné de ses disciples et d'une foule nombreuse; ἱκανός « suffisant », dans le grec classique, mais, dans la *koinè*, « considérable »; cf. Polybe, I, LIII, 8 πλῆθος ἱκανόν. Les oisifs de Jéricho assistèrent sans doute avec curiosité au passage du Maître célèbre qui montait à Jérusalem, et on l'accompagna en foule un bout de chemin. Il y avait à la porte extérieure un mendiant (προσαίτης, terme hellénistique que le plus grand nombre des mss. a remplacé par le partic. προσαιτῶν); il demandait l'aumône à ceux qui sortaient, soit pour monter à Jérusalem, soit pour se promener dans les ravissants jardins; le poste devait être d'un bon rapport, mais l'homme était aveugle. Il se nommait ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος. Mc. le nomme (non pas Lc. ni Mt.) probablement parce qu'il était connu, et chrétien. D'après III, 17; VII, 11. 34; XIV, 36, on

un mendiant aveugle, était assis au bord de la route. [47] Et apprenant que c'était Jésus de Nazareth, il se mit à crier et à dire : « [48] Fils de David, Jésus, aie pitié de moi! » Et plusieurs le réprimandaient pour qu'il se tût. Mais lui criait encore plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi! » [49] Et Jésus, s'arrêtant, dit :

s'attendrait à l'ordre inverse, le mot syrien le premier, l'explication grecque ensuite. Il est donc probable que ὁ υἱὸς Τιμαίου est une glose extrêmement ancienne qui a pénétré dans le texte. L'étym. est inconnue. בַּר טְמֵאַי, « le fils impur », ne convient guère à un nom propre. Ceux qui l'ont proposée (*Volkmar*) en concluaient que l'aveugle était un symbole de l'impureté des Gentils! Τίμαιος est un nom grec connu (le dialogue de Platon), mais on ne comprend l'alliance de *bar* « fils » avec un nom d'origine grecque, que si טִימַי, sémitisé de Τίμαιος, était déjà adopté comme *nom courant* (comme סִימַי de Σίμων, Dalman, *Aram. neuhebr. Wörterbuch*), et c'est peut-être ce qu'indique ὁ υἱὸς Τιμαίου. Il est difficile d'attribuer à saint Jérôme la phrase : *Barsemia, filius caecus, quod et ipsum conrupte quidam Bartimaeum legunt* (dans le *Liber interpretationis hebraic. nom.*, éd. Lagarde, p. 99, l. 10, sous la rubrique *De evangelio Iohannis!*). C'est plutôt l'œuvre d'un copiste qui l'a extraite de quelque auteur syrien (cf. Payne Smith, *Thes. syr.* et l'article de Schmiedel, *Bartimaeus* dans *Encycl. bibl.*).

47) Ναζαρηνός. Mc. est fidèle à cette forme (i, 24; xiv, 67; xvi, 6) tandis que Lc. écrit ici Ναζωραῖος. Rien d'étonnant à ce que l'aveugle se soit fait expliquer la cause du bruit; il est plutôt étonnant qu'il ne soit pas venu là tout exprès comme font les aveugles de Jérusalem, assez avisés pour se trouver toujours sur les routes où certains pèlerinages doivent passer. Le nom de fils de David était le plus connu parmi les noms du Messie, celui qui exprimait le mieux l'espérance de la restauration d'Israël, l'accomplissement des anciennes prophéties. L'aveugle invoque donc Jésus comme Messie. Rien n'indique qu'il fasse comme tout le monde; on lui a dit seulement que c'était Jésus de Nazareth. Mais il y avait quelque chose dans l'air. L'aveugle crie à tue-tête ce que beaucoup de personnes disaient plus ou moins haut; le Messie devait ouvrir les yeux des aveugles (Is. lxi, 1, du moins d'après les LXX).

48) On le fait taire, non qu'on proteste contre le titre, mais parce que ses cris sont importuns et paraissent déplacés. C'est du moins ce qui se passe en pareille circonstance. Lui ne fait que crier davantage; tout cela est d'un parfait naturel.

49) Ce qui suit est seulement résumé dans Mt. et dans Lc. Sûr de ce qu'il raconte, Mc. ne s'inquiète pas de l'effet que produira sur ses lecteurs un aveugle si leste. D'ailleurs rien de tellement invraisemblable dans ces traits pris sur le vif. La foule, aux impressions mobiles, encourage l'aveugle aussitôt qu'elle a compris que Jésus lui veut du bien. C'était par égard pour le Maître qu'on voulait faire taire cet homme, mais puisqu'il l'appelle! θάρσει, cf. vi, 50; saint Paul emploie θαρρεῖν (II Cor. v, 6. 8; vii, 16; x, 1. 2).

« Appelez-le. » Et on appela l'aveugle en lui disant : « Courage! lève-toi; il t'appelle. » 50 Et lui jeta son manteau, bondit et vint auprès de Jésus. 51 Et Jésus, lui adressant la parole, dit : « Que veux-tu que je fasse pour toi? » Et l'aveugle lui dit : « Mon Seigneur, que je voie! » 52 Et Jésus lui dit : « Va, ta foi t'a sauvé. » Et aussitôt il recouvra la vue, et il le suivait en chemin.

50) L'élan de cet homme est admirable; il va sans dire qu'on a dû l'aider. Lc. tient à le dire.

ἀποβαλών indique que l'aveugle a jeté son manteau pour courir plus vite. Le cursif 565 a ἐπιβαλών, que supposent *syrsin.* et *éth.* (Burkitt, *Ev. da-Mepharreshe* II, 250). Mme Lewis préfère cette leçon parce que le premier mouvement des Orientaux appelés devant un supérieur est de passer leurs habits (*The old syriac Gospels*, XXII). Mais ἐπιβαλών n'est-il pas dû précisément à l'influence de Jo. XXI, 7?

51) Jésus sait bien ce que désire l'aveugle, il le lui fait dire pour éprouver sa foi et pour la faire connaître à tous. La foule pouvait croire qu'il demandait un secours en argent selon son habitude.

Ραββουνεί (cf. Jo. XX, 16) est le même mot que רִבּוֹנִי dans les Targums pour dire Monseigneur (ou simplement Monsieur). La voyelle *a* n'était pas encore adoucie en *i;* quant au son *ô,* on le transcrivait *ou* ou *ô* (Dalman, *Gram.*, 2e éd., 176, n. 1); Mt. et Lc. ont κύριε, qui rend bien le sens du mot araméen. Ἀναβλέπειν, recouvrer la vue, déjà classique, n'indique pas si l'homme était aveugle de naissance ou par accident.

52) Σῴζειν dans le sens ordinaire profane n'indiquerait que la guérison du corps. Jésus ferait honneur du miracle à la foi de l'aveugle. Mais une affirmation aussi solennelle du Sauveur emporte probablement une signification plus profonde (*Swete*). Cet homme est désormais dans la voie du salut. On raisonnera de même pour ἠκολούθει, « il le suivait » comme étant désormais attaché à sa personne. Mc. a pu le connaître ὡς ἐπιφανῆ τότε ὄντα (*Victor*).

CHAPITRE XI

[1] Et quand ils approchèrent de Jérusalem (de Bethphagé) et de Béthanie, au mont des Oliviers, il envoya deux de ses disciples,

XI, 1-11. ENTRÉE MESSIANIQUE DANS LE TEMPLE (Mt. XXI, 1-11; Lc. XIX, 29-45; Jo. XII, 1. 12-19).

1) Dans la perspective de Mc., Jésus est parti de Jéricho et approche de Jérusalem. Jérusalem est le terme du voyage ; l'endroit plus précis où l'on va arriver est spécifié par une autre prépos. εἰς, comme au v. 11. Bethphagé est d'abord nommé comme un nom plus connu, puis Béthanie. Le texte ne prouve pas que Béthanie soit plus près de Jérusalem que Bethphagé. On peut très bien admettre un ordre inverse, une fois Jérusalem marquée comme but, pour revenir au point où l'on est arrivé; l'ordre réel depuis Jéricho est Béthanie, puis Bethphagé. Bethphagé est omis par *Or.* (sur Mt.), D, *anc. lat.* et *vg.* Mais l'autorité des autres témoins doit l'emporter. Les latins auraient-ils suivi Origène?

Le nom de Bethphagé est la transcription de l'aram. בית פאגי (ou פַגֵי) avec une terminaison en ē au lieu de īn (DALMAN, *Gram.*, 2e éd., 191), de l'hébr. פַּגָּה « figue non mûre », plur. פַּגִּים; un seul γ, d'après Dalman, à cause du grec φαγεῖν. Mais la forme פאגי n'indique-t-elle pas déjà que le redoublement a été remplacé par l'allongement de la voyelle précédente? Cet endroit était un village, כפר, et non un simple lieu-dit, d'après la Tosephta (*Meïlah* I, 5). Neubauer (*Géographie du Talmud,* 147 ss.) a cité des textes qui prouvent que Bethphagé était très rapproché de Jérusalem.

Béthanie a été transcrite par le *syrsin.* etc. בית עניא; on avait préféré l'étymol. בית חניה (*Dalman, Schmiedel, Swete*), mais Dalman (*Gram.*, 2e éd., 419) revient justement à בֵּית עֲנְיָה pour le nom hébreu. Le mont des Oliviers, d'après l'immense majorité des témoins, comme Zach. XIV, 4 : τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (cf. II Regn. XV, 30); comme Mt. XXI, 1 ; XXIV, 3 ; XXVI, 30 ; Jo. VIII, 1 ; et comme Mc. même XIII, 3; XIV, 26. Swete écrit ici τὸ ὄρος τὸ Ἐλαιών d'après B et *k, r*. Ce nom que saint Luc a employé plus probablement XIX, 29; XXI, 37; Act. I, 12, et qui se trouve aussi dans Josèphe (*Ant.* VII, IX, 2 : ἀναβαίνοντος αὐτοῦ διὰ τοῦ Ἐλαιῶνος ὄρους), a persévéré sur place puisque Ætheria (ancienne *Silvia*) nomme la montagne *Eleon*. De Luc la forme a pu pénétrer en cet endroit dans B et *k, r*.

Le mont des Oliviers est bien connu; il s'élève à l'est de Jérusalem, à en-

[2] et il leur dit : « Allez au bourg qui est en face de vous, et aussitôt que vous y serez entrés vous trouverez un ânon attaché, sur lequel aucun homme n'est encore monté. Détachez-le et amenez-le. [3] Et si quelqu'un vous dit : « Qu'est-ce que vous faites ? » dites : « Le Seigneur en a besoin, et il le renverra ici sur-le-champ. »

viron 800 mètres de hauteur, dominant l'esplanade du Ḥaram de 70 mètres environ. Mc., qui a mis εἰς pour les lieux habités, dit ici πρός pour déterminer la place de Bethphagé et de Béthanie en même temps que le mouvement d'arrivée. L'emplacement de Béthanie doit être cherché près de *el-ʿAzariyeh* (mais non à cet endroit même qui est le Lazarion, ou tombeau de Lazare), probablement sur une croupe de la montagne qui domine ce tombeau et où l'on voit d'anciennes citernes. Béthanie était à 15 stades de Jérusalem (Jo. XI, 18). D'après les textes rabbiniques, Bethphagé devait être plus près, peut-être où est aujourd'hui le village d'eṭ-Ṭor. En suivant l'ancienne route de Jéricho, Jésus avait à sa gauche Béthanie et en face de lui, au sommet de la montagne, Bethphagé. Ce chemin, plus raide, était aussi plus court. Saint Jérôme distingue Bethfage *in monte oliveti,* et Bethania *in latere montis oliveti* (LAG. *Onomast.* 108). Les étym. de saint Jérôme pour Béthanie, *domus adflictionis eius vel domus obedientiae*, se rattachent à la vraie racine. Pour Bethphagé, *domus oris vallium vel domus bucae* ou *domus maxillarum,* il a songé à l'aram. פַּגָּא, « mâchoire » (*syrum est, non hebraeum*); le thème « bouche de la vallée » (l'endroit où l'on débouche?) n'était pas mal trouvé, mais la forme plurielle en *é* oblige à l'étym. indiquée plus haut.

Jésus envoie deux de ses disciples; cf. XIV, 13. On a vu (VI, 7) qu'ils étaient rangés par paires.

2) Le village en face doit être Bethphagé, plutôt que Béthanie qui est désormais dépassée (cf. Mt. XXI, 1); cela serait encore plus clair si le texte primitif de Mc. n'a pas nommé Bethphagé. L'intention de Mc. est de mettre en relief la connaissance surnaturelle du Sauveur. Il ne manque pas d'ânons attachés près des maisons, mais les disciples en trouveront un précisément quand ils entreront, et ce sera un tout jeune ânon sur lequel personne ne sera monté. Πῶλος s'entendait chez les Grecs d'un jeune cheval; chez les Juifs d'un ânon, la monture ordinaire; cf. Gen. XXXII, 15; XLIX, 11; Jud. X, 4; XII, 14; Zach. IX, 9 (traduisant עַיִר). Un animal qui n'a pas servi n'a pas été profané; il est plus apte à être employé dans les *sacra* (Num. XIX, 2; Dt. XXI, 3; I Regn. VI, 7; cf. OVIDE, *Métam.* III, 11; HOR. *Epod.* IX, 22; VIRG. *Georg.* IV, 540). λύσατε... φέρετε. Le premier impér. à l'aoriste, action passée antécédente; le second au présent, action continue.

3) Τί dans le sens (classique) de pourquoi, ou plus simplement τί ἐστιν ὅ (*Blass,* 180, note). On croit entendre les propriétaires étonnés du sans-gêne de ces étrangers. La leçon de Lc. διὰ τί λύετε a pénétré dans de nombreux témoins de Mc. (D, quelques minusc. *anc. latt. arm. Or.*). Dans cette circonstance solennelle, Jésus se fait appeler « le Seigneur », ce qui est certes plus que ὁ διδάσκαλος, « le Rabbi ». Cependant il ne prétend pas user

[4] Et ils allèrent et trouvèrent un ânon attaché près d'une porte au dehors sur la rue, et ils le détachèrent. [5] Et quelques-uns de ceux qui se trouvaient là leur dirent : « Que faites-vous de détacher l'ânon? ». [6] Or ils leur dirent comme Jésus avait dit, et il les laissèrent aller. [7] Et ils amenèrent l'ânon près de Jésus, et ils mirent sur lui leurs manteaux, et il s'assit sur lui. [8] Et plusieurs éten-

d'un droit souverain; c'est un service qu'il demande, et il s'engage à rendre l'âne. Euthymius : καὶ μετὰ τὴν χρείαν ἀντιστρέψει αὐτοὺς πρὸς τοὺς κυρίους αὐτῶν (sur Matth.). C'est le seul sens possible de Mc., à moins de supprimer πάλιν, ce qu'ont fait nombre de mss. et de verss., mais πάλιν est appuyé par ℵBCD. Knab. (cf. *Schanz*) juge *jejunum et putidum* ce trait charmant de naturel. Πάλιν ne peut guère signifier que le propriétaire change d'avis; mais en tout cas il faudrait pour cela qu'il fût placé aussitôt après καί.

Les paroles : « Le Seigneur en a besoin » marquent un dessein de Jésus de donner à son entrée un caractère particulier.

4) On réserve souvent près des portes une pierre trouée ou un anneau enchâssé dans la bâtisse pour attacher les bêtes de somme : elles sont naturellement dans le chemin; ἄμφοδον signifie un « quartier » (papyrus) ou simplement une « rue »; c'est le sens ici; le *bivium* de la *Vg*. est trop précis, et ne doit point servir de point de départ à des recherches topographiques. Ni Mt. ni Lc. n'attachent d'importance à ces détails. Il faut noter l'obéissance des disciples, qui s'exposent à des soupçons et à de mauvais traitements sur la parole du Maître.

5) Ceux qui protestent peuvent être les propriétaires, comme Lc. l'a conclu très légitimement. Mais le témoin oculaire, duquel Mc. tient les faits, a retenu l'aspect extérieur de la scène sans se préoccuper de la question de droit. Tout le monde se connaît dans un village, et les gens sont plus ou moins solidaires les uns des autres. Chacun savait que les disciples n'avaient aucun droit sur l'ânon. Le premier venu pouvait leur demander compte. Entre temps le propriétaire vient ou ne vient pas, mais il se forme une opinion; on laisse faire. Le service demandé n'était pas grand, et on savait à qui redemander l'ânon. Le plus probable est cependant que le propriétaire est venu, qu'il connaissait Jésus, du moins par ouï-dire, et qu'il consentit volontiers à s'associer à son projet.

7) Le petit âne n'ayant jamais été monté n'avait donc pas de bât, et peut-être le propriétaire n'en avait pas encore un pour lui. En pareil cas on se contente souvent d'une couverture. Les disciples la remplacent en mettant leurs manteaux sur l'âne, et Jésus prend place. Même lorsque l'animal a un bât, celui qui le prête à un homme distingué se fait toujours un honneur de mettre son manteau sur le bât, souvent très dur, pour que le siège soit plus confortable.

8) Étendre les manteaux par terre est un honneur extraordinaire; cf. IV Regn. ix, 13. Plut. *Caton d'Utique*, xii : ὑποτιθέντων τὰ ἱμάτια τοῖς ποσὶν ᾗ βαδίζοι. Mc. a mis l'accus. εἰς τὴν ὁδόν (Mt. et Lc. ἐν τῇ ὁδῷ) non pour indiquer qu'on jetait

dirent leurs manteaux sur le chemin, et d'autres de la verdure qu'ils coupaient dans les champs. [9] Et ceux qui marchaient devant et ceux qui suivaient criaient : « Hosanna! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! [10] Béni soit le règne qui vient, de notre père David! Hosanna au plus haut [des cieux]! » [11] Et il entra à

les manteaux sur la route, mais parce qu'on préparait ainsi la route. — Στιϐάδες est plutôt un lit de feuilles ou d'herbes que des branches d'arbres, mais comprend aussi des brindilles; les champs peuvent être des champs d'oliviers aussi bien que des champs de céréales. Près de la ville la végétation des jardins était plus luxuriante. Sur tout cela cf. Jud. v, 10 du moins comme il est compris dans Lagrange, *Juges*, et les passages arabes cités par Wellh., *Agh.* VI, 164, 26; *Ben Athir* III, 426, 20 etc.

9) D'après Jo. xii, 12, on est venu de Jérusalem à la rencontre de Jésus, le cortège se composant désormais de deux groupes. Mais le texte de Mc. ne fait pas allusion à ce fait. Comme toujours en pareil cas, les jeunes gens prennent la tête, les femmes et les vieillards suivent, les disciples étant sans doute rangés auprès du Maître. Tout le monde crie Hosanna! Ce mot a été entendu comme l'araméen אושענא, « sauve-nous ». Dans le cas présent, ce serait possible, mais « sauve-nous dans les cieux » (v. 10) est déjà étonnant, il faudrait : « Sauve-nous du haut des cieux ». D'ailleurs Mt. a écrit Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ; dans ce cas, Hosanna est une acclamation. La tradition rabbinique l'entend ainsi quand elle nomme יומא דהושענא (*Vaiq. rabba* xxxvii) le septième jour de la fête des Tabernacles. C'était donc une expression consacrée : elle est tirée du Ps. cxviii, 25, הושיעה נא, « Sauve-nous donc », en suivant la forme plus courte הושע (Ps. lxxxvi, 2); cf. Dalman, *Gram.*, 2e éd., 249.

εὐλογημένος... est encore emprunté à ce Psaume cxvii, 26 (LXX) : εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. C'est un psaume de procession, soit qu'on y accueille au Temple des soldats triomphants (leur chant aux vv. 10 à 18 d'après Duhm), soit qu'il s'agisse seulement de la fête des Tabernacles. D'après le texte hébreu, il faut plutôt traduire : « béni soit de Iahvé celui qui vient », mais l'acclamation : « celui qui vient au nom du Seigneur » est beaucoup plus glorieuse. Il vient pour faire l'œuvre de Dieu.

10) Cette œuvre est nettement messianique et l'expression conforme à l'attente des Juifs; cf. la prière *Chemoné-'esré* (*Le Messianisme...*, p. 339), d'après la recension palestinienne, nº 14, « le règne de la maison de David ». Le type populaire des espérances messianiques était le rétablissement de la royauté de David; « notre père » insiste sur la note israélite. L'acclamation monte jusqu'au ciel, comme pour remercier Dieu d'inaugurer la délivrance, et lui demander son secours. Τὰ ὕψιστα = מרומים dans les LXX (Job xvi, 19; xxxi, 2; cf. Ps. lxx, 19; cxlviii, 1).

11) Jésus va droit au Temple; εἰς τὸ ἱερόν marque l'endroit de Jérusalem où il fait son entrée. Du mont des Oliviers, le Temple se présentait tout d'abord. On peut conjecturer que Jésus est entré par la porte orientale. Dans la termi-

nologie très précise de Josèphe, le *Hiéron* est toute l'enceinte, tandis que le *Naos* est le sanctuaire où seuls les prêtres pouvaient entrer (sur le sens de ἱερόν dans le fragment d'Oxyrhynchus, cf. *RB*. 1908, p. 538 ss.). Du coup d'œil que jette Jésus, Holtz. conclut qu'il n'était jamais venu au Temple, mais Loisy dit beaucoup plus justement : « Marc ne présente pas le Sauveur comme un provincial qui aurait vu pour la première fois la ville sainte et le Temple de Dieu; il veut seulement préparer la scène du lendemain » (II, 268). Jésus est entré comme Messie, et il est décidé à en jouer le rôle. Mais comme il est tard, il remet au lendemain et va prendre son repos à Béthanie. Mc. ne dit pas expressément, mais laisse soupçonner qu'il y avait des amis. Si donc il est allé ce jour-là à Jérusalem, c'est pour faire acte de Messie, aux yeux de tous. Toutefois il se garde bien d'entretenir l'agitation populaire; il se retire dans une solitude relative.

* * *

Quelle était l'intention de Jésus dans toute cette scène? Ceux qui diminuent les intentions messianiques de Jésus pour n'en faire qu'un prophète et un sage, dans le dessein de le grandir au-dessus des préjugés de son temps, ou bien supposent que la couleur messianique a été donnée après coup à un incident sans importance, ou bien que Jésus n'est pas responsable d'une manifestation qui a éclaté sans son aveu. Il n'a pas protesté, c'est tout ce que l'on peut dire (*Wellh.*). Mais alors on ne comprend plus rien à ce qui suit. Aussi Holtz. et Loisy sont persuadés que Jésus s'est rendu à Jérusalem en Messie, déterminé à faire tomber tous les voiles, et à provoquer la crise.

On ne peut cependant pas le comparer à cet agitateur qui amena 30.000 hommes au mont des Oliviers pour s'emparer de Jérusalem (Jos. *Bell.* II, xiii, 5 et *Ant.* XX, viii, 6; *Le Messianisme...* 22 ss.). Jésus vient avec une humble troupe, composée de personnes timides; la foule se disperse aussi vite qu'elle s'est rassemblée : aucune cohésion, aucun mot d'ordre; seulement un moment d'enthousiasme. Aussi aucun critique sérieux n'attribue à Jésus le dessein d'établir son pouvoir par un coup de main. « Il se rendait à Jérusalem, dit Loisy, pour la manifestation du règne de Dieu » (II, 258). Soit, pourvu qu'on ne l'accuse pas d'avoir tenté Dieu par un miracle, ce qui serait derechef l'assimiler en quelque façon aux charlatans dont parle Josèphe.

Pourquoi donc Lui, toujours si soucieux d'éviter les mouvements révolutionnaires, et de ne pas se prêter aux chimères de restauration nationale, a-t-il voulu entrer à Jérusalem comme Messie?

La seule solution qui soit digne de Lui, c'est qu'il venait chercher la mort, acceptée d'avance pour racheter les hommes. C'est ce que Mc. a fait entendre si clairement par la triple annonce des souffrances; c'est que « la mort était aux portes » (*Victor*). Jésus était vraiment le Messie

Jérusalem dans le Temple; et après avoir tout considéré, comme il était déjà tard, il sortit [et se rendit] à Béthanie avec les Douze.
12 Et le lendemain, comme ils sortaient de Béthanie, il eut faim.
13 Et voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, il vint pour voir si par hasard il y trouverait quelque chose; et étant venu

attendu. N'étant pas tel que le peuple le rêvait, il avait attendu pour se manifester le moment où il ne risquait plus de l'entraîner dans une folle entreprise, aux portes de Jérusalem, sous les yeux de l'autorité romaine. Mais c'était son devoir de se présenter comme Messie, afin que les Juifs ne pussent alléguer qu'ils ne pouvaient reconnaître comme tel celui qui avait refusé ce titre.

Jésus choisit une entrée messianique incontestable, puisqu'elle réalise un des textes messianiques les plus clairs (Zach. IX, 9), mais en même temps la plus modeste. On a souvent fort exagéré la magnificence du triomphe de Jésus, prétendant que pour les Orientaux l'âne est un noble animal etc. En réalité les rabbins étaient embarrassés d'expliquer comment le Messie pouvait se contenter de l'humble équipage décrit par Zacharie. Ce devait être l'attitude du Messie, si les Israélites n'étaient pas dignes de le voir venir sur les nuées du ciel (*Le Messianisme...*, p. 227). Jésus a donc su concilier ce qu'il devait à sa mission et ce qu'il devait à son caractère. Il a permis qu'on l'acclamât, il a même provoqué en quelque sorte ces acclamations en prenant l'allure décrite par un prophète. Mais cette simplicité, sur laquelle le prophète avait insisté, devait faire comprendre qu'il ne venait pas pour établir un royaume temporel, et n'était pas de nature à provoquer inutilement la vigilance des Romains.

12-14. Le figuier stérile (Mt. XXI, 18-19).

12) Le lendemain, tandis que Mt. et Lc. placent la purification du Temple aussitôt après l'entrée triomphale. Ayant résolu de se manifester comme Messie, Jésus en remplit les fonctions. L'ordre de Mc. qui distingue plus nettement est sans doute préférable. « Par où l'on voit, une fois de plus, qu'il ne faut pas chercher dans ces récits synoptiques une exactitude que leur origine traditionnelle ne comportait aucunement » (Mgr Le Camus, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 6e éd., t. III, p. 50, n. 1). On dirait que l'incident se passe aussitôt après la sortie de Béthanie. Comment Jésus a-t-il faim, et pourquoi n'a-t-il pas rompu le jeûne avant de se mettre en route? Saint Chrysostome estime que cette faim fut plutôt manifestée extérieurement que réellement exigeante; Jésus se conduisit comme un homme qui a faim. J'aimerais mieux dire que la faim, réelle, a été le point de départ de la parabole en action.

13) εἰ ἄρα, *si forte*, avec un doute très sérieux sur la possibilité, ou plutôt il y a impossibilité morale dans les circonstances données; cf. Actes VIII, 22

et P. Petrie II **13** (19), 9, IIIe s. av. J.-C. : εἰ δ' ἄρα μὴ ὁραῖς ὃν δυνατόν (*Expos.*, sept. 1908, 274). Jésus pouvait, en effet, trouver des feuilles à la fin de mars, ou au début d'avril, surtout sur le versant oriental du mont des Oliviers, où la végétation est souvent de quinze jours en avance sur celle de Jérusalem, parce qu'il est exposé aux siroccos de printemps et protégé contre le vent d'ouest. Mais ce n'était pas le temps des figues, comme Mc. le dit expressément. Les exégètes ont fait des efforts désespérés pour établir que Jésus pouvait trouver des figues; les uns sont pour les figues primeurs ou figues-fleurs, les autres sont pour des figues d'été qui auraient passé l'hiver sur l'arbre. Mais il est tout à fait sans exemple dans le pays que les figues demeurent sur les arbres pendant tout l'hiver. Quant aux figues-fleurs, elles apparaissent avant les feuilles — j'en ai vu à Jérusalem dès le 20 février, — mais elles ne sont mûres qu'en juin. Il arrive même ordinairement qu'elles tombent toutes, de sorte que, après quelques jours, le figuier n'a plus que des feuilles. Tout ce que dit l'évangéliste, tel qu'il le raconte, est donc parfaitement vraisemblable. Ce qui serait tout à fait invraisemblable, comme l'ont noté les Pères orientaux, connaissant les faits, c'est que Jésus ait sérieusement cherché des figues. Victor : πεινῶν δὲ πῶς οὐχ ἑτέρωθεν ἐζήτει τροφήν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς συκῆς, ἣν οὐ δυνατὸν ἦν ἔχειν πρὸ τοῦ καιροῦ τὸν καρπόν, δήλου πᾶσιν ὄντος σαφῶς; Et Mgr Le Camus : « Prétendre que, d'après les évangélistes, Jésus a réellement voulu manger des figues sur un figuier à Pâques, c'est admettre qu'ils lui ont prêté la plus extravagante des fantaisies » (*loc. laud.*, p. 52, n. 1). On a objecté (*Expos. Times,* juin 1910) que les Orientaux mangent les fruits verts. Cela est vrai des raisins qu'ils dévorent quand la grappe est à peine développée, et des amandes qu'ils mangent avec l'écorce, à cause du fond acidulé de ces fruits; mais la figue verte est absolument immangeable. Il faut donc conclure avec Victor, Le Camus, avec Knab., etc. que Jésus faisait une action symbolique. C'est le propre de ces actions d'avoir quelque chose d'étrange, qui excite la curiosité, qui fait aussitôt soupçonner un mystère. Knab. a seulement tort de vouloir que l'arbre soit en quelque façon dans son tort, question que Chrys. traite de sotte : μηδὲ λέγε· πῶς οὖν δικαίως ἐξηράνθη ἡ συκῆ, εἰ καιρὸς οὐκ ἦν; τοῦτο γὰρ ἐσχάτης ληρωδίας λέγειν (*in Mt.*, *P. G.* LVIII, 633). Chrys. pense que les disciples se sont imaginé que Jésus avait faim et qu'il avait maudit le figuier parce qu'il ne lui avait pas fourni de fruits, et que l'évangéliste a reproduit ce qu'avaient pensé les apôtres, qui n'avaient encore que des conceptions assez imparfaites : Ὅθεν δῆλον, ὅτι τῆς ὑπονοίας τῶν μαθητῶν ἦν τοῦτο, ἀτελέστερον ἔτι διακειμένων. Καὶ γὰρ τὰς ὑπονοίας τῶν μαθητῶν πολλαχοῦ γράφουσιν οἱ εὐαγγελισταί. Ὥσπερ οὖν τοῦτο (que Jésus avait faim et s'approchait pour manger) τῆς ὑπονοίας αὐτῶν ἦν, οὕτω καὶ τὸ νομίζειν διὰ τοῦτο αὐτὴν κατηρᾶσθαι, διὰ τὸ μὴ ἔχειν καρπόν (*loc. laud.*). Les disciples pouvaient très bien s'imaginer que, les temps messianiques étant commencés, les arbres pourraient produire des fruits en tout temps, surtout pour le Messie. Ils ont donc pu tout d'abord croire l'action symbolique de Jésus inspirée par un besoin réel et une espérance sérieuse de le satisfaire. L'événement, transmis de bouche en bouche, aurait pris ainsi une certaine couleur conservée par l'évangéliste; sa réflexion : « car ce n'était pas le temps des figues » mettait les choses au point, et montrait assez que l'action était symbolique. Mc. ne pouvait estimer que

près de lui il n'y trouva que des feuilles, car ce n'était pas le temps des figues. 14 Et prenant la parole il lui dit : « Que jamais plus personne ne mange de tes fruits! » Et ses disciples entendaient.
15 Et ils vinrent à Jérusalem. Et entrant dans le Temple, il se mit à chasser ceux qui vendaient et ceux qui achetaient dans le Temple,

le Sauveur fût moins bien instruit que lui de ce point. On reviendra à la fin de l'épisode sur cette opinion de saint Chrysostome.

14) ἀποκριθείς n'est pas la réponse à l'invitation du figuier par ses branches (*Swete*) mais un hébraïsme caractérisé (ויען ... ויאמר). L'optatif φάγοι est plus que le subj. avec οὐ μηκέτι (Mt.) qui annonce seulement ce qui arrivera. Ce n'est pas précisément une malédiction (opposez Gen. III, 17), mais cela y touche (Heb. VI, 7 s.); c'est l'expression d'une volonté formelle. Les disciples entendent, réflexion qui prépare ce qui sera dit au v. 20.

15-19. Jésus chasse les vendeurs du temple (Mt. XXI, 12-17; Lc. XIX, 45-48).

15) On dirait que cette fois Jésus est entré d'abord à Jérusalem, puis dans le Temple. La scène qui se présenta à ses regards est celle qui se passe aujourd'hui encore à la Mecque où les pèlerins sont outrageusement exploités par les gens du pays qui leur vendent le mouton du sacrifice. C'est cette exploitation que Jésus paraît avoir surtout condamnée, et aussi le caractère profane qu'elle donnait au Temple. Au lieu d'être impressionné par la majesté du lieu, d'être ému par le sentiment de la présence divine, le pèlerin tombait au milieu d'une cohue bruyante, parmi des vendeurs qui ne songeaient qu'à vendre trop cher et des acheteurs qui se défendaient avec acharnement. La maison de Dieu, que les parvis avaient pour but d'isoler du monde profane, n'était plus que le centre d'un bazar oriental.

Ce qu'on vendait, c'étaient les objets nécessaires aux sacrifices, les victimes, bœufs et brebis qui devaient avoir certaines qualités, le sel, le vin, l'huile. Les prêtres, loin de condamner ce commerce, y voyaient un gage de la prospérité du culte, et sans doute une source de profits. Le long du parvis des Gentils, on avait installé des boutiques (חנויות), disposées apparemment comme celles du forum romain. Au contraire les changeurs étaient assis en plein air. Aujourd'hui encore on les voit derrière leur petite table remplie de pièces de monnaie, protégée par une vitre en guise de couvercle. Chaque israélite devait payer un demi-sicle à Iahvé (Ex. XXX, 12 ss.). On devait acquitter cette taxe exactement, selon le sicle du sanctuaire. Ceux qui n'avaient que des monnaies grecques et romaines devaient donc les changer. On leur prenait un petit change, nommé κόλλυβος (קָלְבּוֹם), du nom d'une petite pièce de monnaie (Aristoph. *Pax*, 1200 : Schol.-Aris. *Pax*, 1176), d'où le nom de κολλυβιστής « changeur » (Lysias, cité par Pollux, VII, 33; cf. *Phrynich.*, éd. *Ruth.*, p. 499).

Les colombes étaient requises pour plusieurs sacrifices (Lev. XII, 8; cf. Lc. II, 22 s.; Lev. XIV, 24; XV, 14. 29); c'était l'offrande du pauvre. Les vendeurs se tenaient eux aussi en plein air, assis sur des chaises, un peu partout, ce qui augmentait la confusion.

et il renversa les tables des changeurs et les sièges de ceux qui vendaient les colombes, [16] et il ne permettait pas qu'on traversât le temple avec des charges. [17] Et il les enseignait et leur disait : « N'est-il pas écrit : Ma maison sera dite une maison de prière pour toutes les nations? et vous en avez fait une caverne de brigands. » [18] Et cela parvint aux oreilles des grands prêtres et des

16) Mc. a conservé seul un trait caractéristique très vécu (Loisy dit que le v. 16 paraît secondaire!); on traversait le temple avec des charges, soit d'est en ouest, soit du nord au sud, pour s'épargner un circuit. Ce n'était plus l'enceinte sacrée, dont tous les cultes sémitiques et même égyptiens et grecs respectaient le mystère, ce n'était plus qu'un lieu de passage. Swete cite Jos. *Contre Appion* II, 8 (et non pas 7) : *denique nec vas aliquod portari licet in templum,* mais Josèphe fait ici allusion au nombre restreint des objets sacrés qui pouvaient pénétrer dans le temple, car il continue : *sed erant in eo solummodo posita altare, mensa, turibulum, candelabrum.* Mais la Michna (*b. Berak.* 54a) a conservé la défense de faire de la montagne du temple un chemin raccourci (קפנדריא, *compendiaria* sc. *via*). Ou cette défense n'a été portée qu'après coup, ou elle était demeurée lettre morte.

17) A Jérusalem et dans le Temple, Jésus se plut à justifier sa conduite par l'Écriture. Il cite Is. LVI, 7, littéralement : κληθήσεται est un hébraïsme des LXX pour ἔσται que Lc. a écrit. Isaïe avait annoncé que les prosélytes viendraient prier au temple, et cela dans la perspective du judaïsme. On comprend que Mc. ait reproduit la phrase telle quelle, parce qu'elle ne spécifiait pas que ces Gentils dussent accepter la loi juive, mais on comprend aussi que Lc. et Mt. aient supprimé τοῖς ἔθνεσιν qui n'est pas nécessaire à la pensée. L'accent est uniquement sur ce fait que la maison de Dieu est une maison de prière. L'opposition est que les Juifs en ont fait une caverne de brigands. Les termes sont empruntés à Jérémie (VII, 11) : μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου; Le reproche n'était donc pas nouveau. A l'époque d'Hérode, les cavernes étaient le refuge des brigands. Un de ses exploits avait été de déloger ceux d'Arbèles (Jos. *Ant.* XIV, XV, 4 : λῃστῶν τινῶν ἐν σπηλαίοις κατοικούντων).

Pour ne pas dépouiller les pèlerins de vive force, les trafiquants du Temple ne valaient guère mieux. Swete note que le parfait πεποιήκατε est plus exact que le prés. ποιεῖτε (Mt.) ou l'aor. ἐποιήσατε (Lc.). Voilà donc ce que vous avez fait de la maison de Dieu!

18) La façon dont Jésus traite ceux qui profanaient le temple atteint ceux qui en avaient l'administration, les grands prêtres, c'est-à-dire les principaux des grandes familles sacerdotales. Pour la première fois, Mc. les met en opposition avec Jésus. Les scribes, qui auraient dû voir ce zèle avec sympathie, se joignent aux prêtres à cause de leurs vieilles querelles avec Jésus (II, 6. 16; III, 22; VII, 1. 5). Le verbe ἤκουσαν s'applique probablement surtout aux prêtres. Les scribes devaient être répandus dans le temple parmi le peuple; mais les grands prêtres, ne surveillant que de très haut, ont dû être avertis par la rumeur publique.

scribes, et ils cherchaient comment le faire périr; car ils avaient peur de lui, parce que toute la foule était ravie de son enseignement. 19 Et lorsqu'il se fit tard, ils sortaient en dehors de la ville. 20 Et en passant, de bonne heure, ils virent le figuier desséché jusqu'à la racine. 21 Et Pierre, se souvenant, lui dit : « Maître, vois! le

L'entente se forme aussitôt entre les deux groupes, très souvent en opposition les uns avec les autres, puisque les prêtres étaient en général sadducéens, les scribes pharisiens. Le logion d'Oxyrhynchos sur la pureté a mis en scène un grand prêtre pharisien (cf. *RB*. 1908, 538 ss.). Les grands prêtres avaient la police du Temple. Ils pouvaient intervenir, mais ils craignent de se heurter à la résistance du peuple. Cependant des visées politiques n'apparaissent nullement dans l'attitude de Jésus. Tout en se laissant saluer Messie, il est demeuré le docteur des voies de Dieu. C'est sa doctrine qui frappe la foule d'étonnement comme au premier jour (I, 22); les dispositions de la masse ne sont point changées.

19) Il semble bien que Jésus préfère ne pas rester sous la main de ses ennemis. La phrase est générale; Mc. dit une fois pour toutes ce qui se passait chaque soir.

῞Οταν gouvernait le subj., étant composé de ὅτε et de ἄν, mais dans la langue courante il arrivait qu'on perdît de vue cette nuance; cf. Mc. III, 11; XI, 25. Moulton (*Prol.*, 188) cite P. Par. 26 (IIe s. av. J.-C.) ὅταν ἐδῆμεν κατ' ἀρχὰς εἰς τὸ ἱερόν.

20-21. Le figuier desséché (Mt. XXI, 19b. 20).

20) Probablement les feuilles n'étaient pas seulement flétries, mais complètement desséchées, ce qui prouvait que le tronc lui-même n'avait plus de sève. On peut comparer pour l'expression le perséa d'Oxyrhynchus qui fut trouvé : ἄκαρπον οὖσαν πολλῶν ἐτῶν διόλου ξηραντῖσαν καὶ μὴ δύνασθαι ἐντεῦθε[ν καρ-]ποὺς ἀποδιδόναι (*OP*. **53**, 9 s., en 316 ap. J.-C.). Dans Mt. le dessèchement est instantané, et les disciples s'en aperçoivent aussitôt. Il ne sert donc de rien d'alléguer avec Mgr Le Camus (*Knab.* et tous les harmonisants à l'excès) que « la mort, *instantanée à l'intérieur*, ne fut *visible au dehors* que quelques heures après » (*loc. laud.*, 51, n. 2 s.). C'était encore le cas de dire que les évangélistes pouvaient présenter le même fait avec une physionomie un peu différente. C'est bien l'opinion de Victor qui juge que Mc. a écrit ἀκριβέστερον et que Mt. παρέδραμε τὸ ἀκριβὲς τοῦ καιροῦ.

21) Pierre prend la parole (dans Mt. les disciples); sa mémoire est à tout le moins plus vive que celle des autres, son imagination plus frappée; les paroles de Jésus lui paraissent une véritable malédiction; ἐξήρανται, le parfait, parce que l'état dure encore (Mt. l'aoriste).

* * *

L'épisode du figuier étant ici terminé, il faut examiner les objections auxquelles il a donné lieu. M. Loisy les a présentées avec beaucoup de

force. Tout l'épisode lui paraît invraisemblable et dépourvu de réalité historique. Jésus n'a pu chercher des figues dans un temps où il ne pouvait y en avoir. Il ne pouvait donc pas non plus être déçu. Il ne devait pas davantage punir le figuier. Ce serait un miracle « tel que Jésus n'en a jamais fait, puisque le prodige en question n'est pas un acte de bienfaisance, et qu'il est en lui-même dépourvu de raison ». Dans Mt. surtout ce serait un « miracle violent », un « signe comme les Juifs en demandaient ». Puisque rien de tel ne s'est passé, comment les évangélistes Mc. et Mt. en sont-ils venus à rédiger l'épisode comme réel? Il existait quelque chose de semblable dans la tradition, la parabole du figuier (Lc. xiii, 6-9). Elle était très facile à tourner en allégorie. « La visite du propriétaire au figuier devenait le séjour de Jésus à Jérusalem. De là à raconter la visite au figuier comme un incident réel... il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi » (II, 286). — On ne peut nier qu'une parabole puisse, dans une tradition quelconque, se transformer en un récit de fait. Cependant ici ce ne peut être le cas pour deux raisons : d'abord à cause de l'intervention précise de Pierre, de qui Mc. tenait sans doute son récit, ensuite parce que l'épisode ne contient pas la moindre allusion à la parabole-allégorie du figuier. Il est là pour lui-même, non comme terme, mais comme point de départ d'un symbole. Aussi M. Loisy est-il contraint de dire que le pas franchi a été dépassé. Ce n'est plus une « interprétation allégorique, mais une application morale du fait brutalement compris, qui est suggérée dans Marc et dans Matthieu » (II, 286). Donc, conclurons-nous, c'est le fait tout nu que contenait la tradition, non point une allégorie qu'on aurait confondue avec un fait.

Il est vrai que la plupart des commentateurs voient dans le figuier une image de Jérusalem. Mais saint Jérôme qui développe longuement ce sens a soin de le distinguer (donc comme sens spirituel) du sens littéral : *Juxta litteram autem Dominus passurus in populis, et bajulaturus scandalum Crucis, debuit discipulorum animos signi anticipatione firmare... Potuit ergo Salvator eadem virtute etiam inimicos siccare suos, nisi eorum per pœnitentiam expectasset salutem* (*P. L.* XXVI, 153). C'est l'opinion de Chrys., de Victor, qu'on peut donc dire traditionnelle. L'action du Sauveur est une parabole en action. Dès lors, on doit se souvenir de la nature de la parabole; il n'y a pas lieu de chercher directement qui représente le figuier, quelle est la faute de l'arbre, etc. Jésus cherche des fruits sur un arbre qui n'a que des feuilles; l'arbre est desséché. Cela veut dire : Quiconque n'offrira pas au Sauveur les fruits qu'il lui demande sera sévèrement puni. Dans la situation, on devait naturellement songer au peuple juif. La parabole en action se prolonge par le dessèchement du figuier. Ce n'est pas un miracle de bienfaisance : Non pas certes! et il n'est pas comme les autres. Saint Chrys. avait déjà noté que c'est le seul où Jésus, toujours charitable et doux, montre qu'il

figuier que tu as maudit est desséché. » 22 Et Jésus répondant leur dit : « Ayez foi en Dieu. 23 En vérité je vous dis que celui qui dirait

a aussi le pouvoir de punir, et, ne voulant pas l'exercer sur des hommes, il l'exerce sur un arbre. Et pourquoi n'aurait-il pas manifesté sa toute-puissance dans l'ordre du châtiment, en la tempérant de tant de bonté, puisque c'était encore une invitation au repentir? Chrys., Jérôme, Victor, ont pensé que cette leçon était très à propos, pour que les disciples comprissent bien que Jésus allait à la mort librement, sans user de son pouvoir pour écraser ses ennemis.

On ne saurait dire si Mc. a pensé aussi à cela. Quant à nommer une parabole en action « une sorte de comédie » (*Loisy,* II, 285), c'est méconnaître le caractère de ces scènes dont la Bible offre plusieurs exemples (Is. xx, 1 ss.; Jer. xiii, 1 ss.; xix, 1. 2. 10; xxvii, 2 ss.; Ez. iv, 1 ss.; xii, 3 ss.; I Reg. xxii, 10 ss.). L'épisode du figuier est donc une scène réelle, en ce sens que Jésus a cherché des fruits et desséché le figuier; mais son intention n'était pas de satisfaire sa faim; dès le début il entendait donner une leçon à ses disciples. Elle n'eût pas été saisissante s'il ne s'était comporté sérieusement comme un homme qui a faim, et c'est sous cette forme que Mc. présente les faits. On peut penser d'ailleurs avec Victor que la faim était réelle, tout s'harmonisant dans le Sauveur avec la dispensation de son enseignement.

Récemment M. E. Schwartz a supposé (*Zeitschrift f. neut. Wiss.* 1904, 80 ss.) que cet épisode était un cas de pur folk-lore; il y aurait eu près de Jérusalem un figuier desséché; on expliquait que Jésus l'avait maudit, mais qu'il reverdirait lors de la parousie. Cette explication est en soi peu vraisemblable, parce qu'un figuier desséché est une chose trop ordinaire pour donner naissance à une légende. De plus, dans ce cas, le peuple aurait sûrement donné tort au figuier, tandis que Mc. a noté expressément que ce n'était pas le temps des figues.

22-25. La foi et la prière (Mt. xxi, 21. 22; cf. Mt. xvii, 20; Lc. xvii, 6; Mt. vi, 14).

22) Jésus évite de tirer du triste sort du figuier aucune conclusion sur celui qui menace Jérusalem (à l'opposé de ce qui se passera xii, 10); c'est que le dessèchement n'est pas une parabole-allégorie, mais une preuve de son pouvoir. Pour une fois il lui a plu de faire un miracle qui ne fût pas directement de bienfaisance, mais qui pût servir à ses disciples d'utile leçon. La πίστις θεοῦ est la foi en Dieu, en sa puissance, en sa sagesse et en sa bonté. Cette courte phrase explique d'avance que le miracle demandé ne peut être opéré que par Lui, et conformément à la perfection infinie de sa nature. Celui qui le demande prend son recours en Dieu, évidemment pour quelque chose d'utile et de raisonnable.

23) La parole est solennelle; cf. iii, 28; viii, 12; ix, 1. 41; x, 15. 29. Loisy a

à cette montagne : Enlève-toi et jette-toi dans la mer, et qui n'hésiterait pas dans son cœur, mais croirait que ce qu'il dit arrive, cela lui arrivera. [24] C'est pourquoi je vous dis : tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'avez obtenu, et cela vous arrivera. [25] Et quand vous êtes debout pour prier, si vous avez quelque

voulu transporter cet enseignement en Galilée, comme plus naturel au bord du lac de Tibériade. Mais Jésus a devant lui le mont des Oliviers, très escarpé à l'est, dominant, quoique de loin, la mer Morte qui paraît à l'horizon : « Cette montagne » est donc ici le mont des Oliviers. D'ailleurs la locution a quelque chose de proverbial, et le Sauveur a prétendu viser moins un cas concret, qu'un cas typique, si bien que Lc. a remplacé la montagne par un sycomore (Lc. xvii, 6). Une montagne est un obstacle (Zach. iv, 7); le rabbin qui savait trancher toutes les difficultés était un « déracineur de montagnes » (עוקר הרים, de Rabba, *b. Hor.* 14a); nous disons encore familièrement « un tranche-montagne » d'un homme qui sait résoudre une question pratique difficile. On a très souvent reproché aux chrétiens de ne pas avoir accompli ce miracle en les défiant de mettre en mouvement des masses beaucoup moins considérables. A quoi Victor a répondu avec à-propos que le Seigneur ne promet pas le don de faire des miracles inutiles, et que sans une utilité on ne remuerait pas plus un fétu qu'une montagne par la puissance de Dieu. On a souvent cité comme un miracle de ce genre celui qu'opéra saint Grégoire le Thaumaturge en obtenant qu'une montagne s'écartât assez pour laisser la place suffisante à une église qu'il voulait bâtir. Saint Paul fait allusion à la parole de Jésus (I Cor. xiii, 2) καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι. Le verbe διακρίνεσθαι signifie « décider ». Dans le N. T. et jusqu'à présent dans le N. T. seul, il a le sens d'être incertain (Act. x, 20; Rom. iv, 20; xiv, 23; Jac. i, 6 [bis]; ii, 4), ce qui s'oppose directement à la foi. Peut-être l'idée intermédiaire est-elle décider par ses propres moyens, examiner pour décider, être embarrassé pour décider, hésiter. C'est évidemment l'état normal quand on se trouve en présence d'une impossibilité; ou plutôt, on n'hésite même pas, on n'essaye pas de provoquer un miracle. La foi nécessaire pour cela n'est pas, semble-t-il, la foi ordinaire, mais la conviction que dans le moment présent Dieu accordera le miracle, ce qui suppose une grâce surnaturelle spéciale.

24) Même chez les classiques, προσεύχομαι suppose qu'on s'adresse à la divinité; au contraire αἰτεῖσθαι est une demande soit à Dieu, soit aux hommes. La tournure de Mc. est sémitique, et bien rendue pour le sens par Mt. : ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ. On doit croire qu'on est déjà exaucé, ἐλάβετε, terme très fort, mais qui marque bien l'assurance de la foi : on a reçu déjà ce que Dieu est décidé à donner; il n'y a plus qu'à attendre l'exécution, ἔσται ὑμῖν. Cette fois la pensée est tout à fait générale. D'un acte de foi particulier, Jésus passe à l'efficacité souveraine de la prière. Les termes sont les mêmes relativement à l'exaudition. Jésus nous enseigne que qui prie avec foi, la foi en Dieu, obtient tout ce qu'il demande; il demande selon Dieu.

25) ὅταν avec le présent, comme v. 19 (d'après Blass, 223, ὅταν pour ἐάν); le

chose contre quelqu'un, remettez-[le], afin que votre Père qui est dans les cieux vous remette aussi vos fautes. »

27 Et ils vinrent de nouveau à Jérusalem. Et comme il se promenait dans le Temple, les chefs des prêtres et les scribes et les anciens vinrent vers lui 28 et lui dirent : « Par quelle autorité fais-tu cela? ou qui t'a donné cette autorité pour que tu agisses de la

subj. a été restitué par de nombreux mss., même B. On priait debout (cf. I Reg. VIII, 14. 22; Neh. IX, 4; Ps. CXXXIV, 2; Jer. XVIII, 20; Mt. VI, 5), du moins dans les circonstances ordinaires. Les chrétiens aiment à prier à genoux, posture plus humble, que les anciens employaient pour supplier plus instamment (I Reg. VIII, 54; Esd. IX, 5; Dan. VI, 10; Mt. XXVI, 39; Act. VII, 60; XX, 36; XXI, 5; Eph. III, 14). Le Sauveur a fait allusion à l'usage normal, sans prescrire une règle (*Swete*). Mc. n'a pas reproduit le *Pater,* mais du moins la formule du Père dans les cieux à propos de la prière. La prière est ainsi encadrée entre la foi, v. 22, et la charité. Une des raisons les plus urgentes de prier c'est de demander à Dieu le pardon de nos fautes (Dan. IX, 4; Tob. III, 3; Baruch III, 2, etc.); il faut auparavant pardonner aux autres.

On ne peut nier que cette instruction si fondamentale sur la prière, animée par la foi et la charité, aurait pu être donnée dans une autre circonstance. Sans parler de Lc. qui a omis l'épisode du figuier desséché, Mt. a déjà parlé une première fois du miracle de la montagne, XVII, 20, et il ne parle du pardon à propos de la prière que VI, 14 s.

26) Ce verset de la *Vg.* est omis par ℵBLSΔΨ, qques minuscules, *k, l, syrsin. arm.* Il a pénétré dans un grand nombre de mss. et de verss. d'après Mt. VI, 15.

27-33. La question des prêtres sur la mission de Jésus (Mt. XXI, 23-27; Lc. XX, 1-8).

27) Tout en instruisant ses disciples sur la prière, Jésus arrive à Jérusalem avec eux. C'est la troisième visite au Temple, mais la seconde en entrant par Jérusalem (πάλιν), le troisième jour depuis l'arrivée de Jéricho. — Jésus se promenait dans le Temple, c'est-à-dire dans les portiques; le plus vraisemblable est qu'il enseignait selon sa coutume. Ceux qui viennent à lui sont des représentants des trois groupements composant le sanhédrin (VIII, 31). Ici les grands prêtres sont naturellement en tête, puisqu'ils ont l'administration du Temple. Ils ont eu le temps de se consulter avec les scribes (XI, 18), et ils ont pris avec eux quelques personnes haut placées pour agir avec plus d'autorité. C'est toute la nation qui est représentée.

28) La question est motivée par la scène de la veille. Jésus a agi comme s'il était responsable du bon ordre dans le Temple, et le juge de ce qui était convenable au culte de Dieu. C'est le sens de ταῦτα, qui ne peut signifier ni sa promenade, ni même son enseignement, mais un acte d'autorité, comme le prouve la question posée; on ne peut pas dire non plus que ce soit toute la carrière de Jésus; la solution eût exigé une longue enquête, et comporté une longue apologie. Les adversaires de Jésus s'en tiennent à un fait précis, à un acte extraordinaire qu'un simple particulier ne pouvait se permettre.

sorte? » 29 Or Jésus leur dit : « Je ne vous ferai qu'une question,
et répondez-moi, et je vous dirai par quelle autorité j'agis ainsi.
30 Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes? Répondez-
moi. » 31 Et ils calculaient entre eux, disant : « Si nous disons : Du
ciel! il dira : Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui? 32 Mais

Ils croient donc avoir la partie belle et obliger Jésus à se déclarer. Qu'ils aient vu ou non dans l'acte de Jésus une démonstration messianique, ils ne se placent pas sur ce terrain. Ils lui demandent très exactement : d'où lui vient l'autorité qu'il exerce? Il ne pourra répondre que c'est d'eux-mêmes. Et s'il ne veut pas prendre la responsabilité entière de ce qu'il a fait, qu'il désigne son mandant. Est-il auteur principal ou simple complice? C'est comme le début d'un interrogatoire normal; cf. Act. IV, 7 : ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι;

29) L'autorité était légitime; la question, en apparence du moins, dictée par le souci de l'ordre public. Jésus ne refuse pas de répondre. S'il répond par une question, comme précédemment (x, 3), ce n'est pas un manque d'égards envers la plus haute autorité nationale. C'était une habitude des rabbins dans leurs discussions (Wünsche, *Neue Beiträge*, 247), un procédé destiné à préparer la solution en indiquant la voie à suivre. Le chemin qui conduisait à reconnaître la mission divine de Jésus passait par Jean. Ἕνα, non pas « une » question pour « deux » que vous me posez, ni simplement « une question », comme en français, pour τινα (cf. v, 22), mais « *une seule* question ». Mon dessein n'est pas de vous arrêter longtemps sur des préambules, dites-moi seulement cela. καὶ ἀποκρίθητέ μοι, καὶ ἐρῶ est d'allure sémitique remplacé par Mt. : ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, κἀγὼ... ἐρῶ.

30) Pas d'article devant οὐρανοῦ ni devant ἀνθρώπων, car il ne s'agit pas d'objets individuels, mais de deux catégories opposées : origine céleste, origine humaine (*Blass*, 149). Ici le « ciel » est pour « Dieu », selon l'usage juif du temps. Le baptême résumait toute la prédication de Jean, baptême de pénitence, préparant le règne de Dieu. Il y avait là un fait public, plus facile à constater qu'un hommage positif rendu à Jésus par Jean.

31) Les adversaires de Jésus ne paraissent pas songer à répondre selon leur conscience. S'ils avaient répondu : « du ciel », Jésus leur aurait dit sans doute : « moi aussi je tiens ma mission du ciel ». Ils ne voient dans cette contre-interrogation qu'un piège, et ils envisagent seulement les conséquences de leur réponse par rapport à eux-mêmes. En dialecticiens rompus aux arguties, ils cherchent à prévoir la réplique, avant de donner la réponse. Comme ils n'ont eu d'autre intention que de surprendre leur adversaire, ils lui supposent le même dessein. On croirait volontiers que les scribes ont été, du moins à partir de ce moment, les inspirateurs du groupe. πρὸς ἑαυτούς équivaut à ἐν ἑαυτοῖς, comme dans Mt., mais n'exclut pas une brève délibération à demi-voix (IX, 10; XII, 7).

Il était notoire que la classe dirigeante avait été peu docile à la prédication de Jean. On ne pouvait nier ce point ni faire volte-face en ce moment.

32) ἀλλά = וְאִלָּא (*Wellh.*); cf. *Intr.* « mais si nous disions plutôt? » εἴπωμεν,

si nous disions : Des hommes? » ils craignaient le peuple! Car tous tenaient que Jean avait été réellement un prophète. [33] Et répondant à Jésus, ils dirent : « Nous ne savons pas. » Et Jésus leur dit : « Moi non plus je ne vous dis pas par quelle autorité j'agis ainsi. »

subj. délibératif. La question demeure suspendue. Les sanhédrites ne s'avouent pas entre eux qu'ils craignent le peuple : *respondet Marcus suo nomine, idque elegantissime fecisse videtur, quoniam haud facile quisquam sibi ipse aperte timorem adscribere consuevit* (Rinck, cité par Schanz, lequel préfère dire que Mc. abrège comme à son ordinaire [!]). Cette tournure, très expressive, mais un peu abrupte, a été adoucie par Mt. et Lc. La *Vg. Clém.* a *timemus,* mais W.-W. *timeant.* εἶχον... ὅτι est un latinisme d'après Blass (236), *habere,* « tenir »; ὄντως avant ὅτι d'après B C etc.; donc le peuple croyait réellement, d'après Swete; cependant, même ainsi placé, ce mot ne peut guère s'appliquer qu'à la qualité de Jean, qui était « vraiment » prophète. ἦν, l'impf. équivaut au plus-que-parfait; Jean a agi comme prophète avant qu'on ait pu le constater (*Blass,* 196).

33) La réponse évasive n'était guère plus prudente. Jésus eût pu dire : « comment se fait-il que vous ne sachiez pas? » mais il s'en tient à la position qu'il a prise, montrant bien que son interrogation n'avait rien d'agressif. Wellh. est le seul à noter qu'en réalité Jésus a donné une réponse positive, mais, cela s'entend, seulement pour les âmes droites et bien disposées. Jean, d'après le peuple, avait une mission divine, et cependant cette mission n'avait pas été avouée par l'autorité qui s'obstinait à la méconnaître, même après son martyre. C'était insinuer que Jésus, lui aussi, avait sa mission du ciel, et que les disciples ne devaient pas s'arrêter devant une opposition partiale et aveugle. Sur la haute opinion que les Juifs avaient de Jean, cf. Jos. *Ant.* XVIII, v, 2.

CHAPITRE XII

1 Et il se mit à leur parler en paraboles : « Un homme planta une vigne, et l'entoura d'une clôture et creusa un pressoir et bâtit une tour et la confia à des vignerons et partit pour l'étranger.

XII, 1-12. ALLÉGORIE DES MAUVAIS VIGNERONS (Mt. XXI, 33-46; Lc. XX, 9-19).

1) On peut concéder à Loisy que cette allégorie n'est pas rattachée très étroitement à ce qui précède. Dans Lc. elle est adressée au peuple. Mc. lui-même avec ἤρξατο indique un début. Mais ce n'est pas une raison pour supposer que dans la source des synoptiques cette parabole-allégorie terminait l'enseignement de Jésus et précédait immédiatement le dernier complot des prêtres (Mc. XIV, 1 ss.).

ἐν παραβολαῖς = בְּמָשָׁל dans Ps. LXXVII, 2 (grec). Il semble donc que le pluriel indique seulement un genre d'instruction, non la multiplicité des cas. Le ps. est une sorte de leçon de choses, montrant les desseins de Dieu sur Israël par son histoire elle-même. Il est possible que Mc. se soit reporté directement à ce souvenir. Peut-être aussi le pluriel lui a-t-il paru justifié parce que l'allusion à la pierre d'angle ne fait pas partie de la même parabole et qu'il a considéré les autres entretiens de Jésus avec ses adversaires comme rentrant dans ce genre.

ἀμπελών (au lieu de ἄμπελος) est fréquent dans la *koinè*, surtout *Pap. Tebt.* φυτεύειν correspond à נטע; en traduisant *pastinavit* « défoncer à la houe », la *Vg.* rend plutôt le travail préliminaire à la plantation. Toute vigne est entourée en Palestine d'une clôture, qui est toujours un mur en pierres sèches. On y construit une tour, également en pierres sèches, qui permet au propriétaire de surveiller sa vigne au moment où les raisins apparaissent, car ils sont très recherchés des chacals — et des gens. Un toit de branchages sur le sommet de ces tours offre un abri pour la nuit. Aujourd'hui chaque vigne n'a pas son pressoir, mais on trouve de nombreuses traces des pressoirs anciens, et précisément de l'ὑπολήνιον, ou cuve sous le pressoir : ces cuves rondes peu profondes sont creusées dans le roc avec un conduit qui amenait le vin dans un petit bassin, également creusé dans le roc. Ces détails sont parfaitement naturels, et ils se trouvaient déjà dans l'allégorie de la vigne d'Isaïe : la clôture d'abord, la plantation ensuite, la tour et le pressoir (Is. V, 2). Mais, dans Isaïe, c'était la vigne qui était en faute : au lieu de donner du raisin, elle produisait du raisin sauvage; la faute était collective. Jésus change un des termes. Les coupables seront les vignerons, c'est-à-dire ceux qui sont chargés de gouver-

2 Et il envoya vers les vignerons en temps voulu un serviteur, pour qu'il reçût des vignerons [une part] des fruits de la vigne. 3 Et

ner et de diriger le peuple. Mais ils englobent aussi le peuple dans leur sort, de sorte que la vigne n'est plus identifiée avec Israël. Il ne faut point serrer l'allégorie de trop près, ou plutôt ce n'est point une allégorie pure, mais une parabole presque entièrement allégorique. Il ne faut donc point se demander ce qu'est le mur ou le pressoir. Ce sont des éléments ou parfaitement naturels, ou reproduits d'après Isaïe. Quant au propriétaire, s'il s'en va, c'est que l'hypothèse est nécessaire à la situation qui suit. S'il n'était pas très loin, il n'aurait pas à envoyer des mandataires aux ouvriers. Mais il ne faut pas en conclure que Dieu, représenté par le propriétaire, s'est éloigné. Origène a exagéré dans le sens de l'allégorie, dans une interprétation qu'il trouve encore trop simple : la tour est le Temple, le pressoir le lieu des libations, le départ du maître le dessein de Dieu de se tenir caché après avoir conduit les Israélites à travers le désert dans la nuée et la colonne de feu (*P.G.* XIII, 1488). — Le maître a confié la vigne à des cultivateurs, terme vague, employé aussi pour des vignerons dans Élien, *Hist. anim.* VII, 28. Ἐξέδετο pour ἐξέδοτο (D et la masse), probablement par analogie avec les formes ordinaires. Le verbe ἐκδίδοναι dans le sens de confier en apprentissage, OP. 275 ss. (60 ap. J.-C.), cité par *Expos.*, janv. 1909, p. 89.

Loisy : « Un homme qui plante lui-même sa vigne n'est pas un seigneur qui peut faire de lointains voyages » (II, 306). Mais ne faut-il pas renverser la proposition? Quand on lit d'un riche qu'il a planté une vigne, chacun comprend qu'il n'a pas pris lui-même le hoyau. Même s'il était resté, il aurait pu prendre des métayers pour cultiver la vigne, à charge de lui donner une partie des fruits. La parabole-allégorie n'évite pas les invraisemblances, suivant la manière de tant de paraboles rabbiniques, parce qu'elle n'a pas pour but de tirer un argument d'une situation plausible dans la vie de chaque jour, mais d'esquisser la situation principale sous des traits symboliques. Encore est-il qu'il ne faut pas exagérer ces invraisemblances.

2) Supposé, dit M. Loisy, que le propriétaire part pour l'Égypte ou pour Babylone ou pour Rome, « il ne pourra recevoir en nature les fruits de sa propriété, comme il est censé vouloir le faire » (II, 307). En effet, on ne lui portera pas du raisin à Babylone, mais qui empêchait son envoyé de vendre sur place sa part de raisin? En disant ἐν καιρῷ, Mc. nous permet de faire les suppositions normales. La vigne produit en Palestine dès la troisième année; la quatrième année était consacrée à Dieu; on mangeait les fruits seulement la cinquième (Lev. XIX, 23-25). Mais ces détails n'entrent pas dans la perspective. Lorsque Loisy dit que « la saison des fruits apparaît comme un temps continu qui se prolonge indéfiniment » (II, 307 s.), il oublie qu'on est toujours censé sous-entendre en lisant les faits les plus connus de la vie. Les vraisemblances ne sont pas cherchées, parce qu'elles ne serviraient de rien dans une parabole-allégorie, mais il est plus juste de les supposer que de déduire des invraisemblances du raccourci du tableau.

3) L'allégorie n'est pas tellement précise que chaque serviteur représente

s'étant saisis de lui, ils le battirent et le renvoyèrent les mains vides. [4] Et derechef il envoya vers eux un autre serviteur, et celui-là ils le frappèrent à la tête et l'outragèrent. [5] Et il en envoya un autre; et celui-là ils le tuèrent; et [ils en maltraitèrent encore] beaucoup d'autres, battant les uns, tuant les autres. [6] Il lui restait

un personnage de l'histoire d'Israël; ce n'est donc pas une allégorie pure dans le genre des pasteurs d'Hénoch (LXXXIX) ou des eaux claires et sombres dans l'Apocalypse de Baruch (LIII et ss.). Dans Mc. il y a plutôt gradation dans les mauvais traitements. Le premier serviteur vient pour prendre, et il est pris; on fera bien de ne voir dans ce jeu de mots qu'un hasard résultant de la simplicité du style (*Swete*). On le bat. Δέρειν signifiait d'abord « enlever la peau », mais le sens de maltraiter, battre, paraît seul dans le N. T.

4) Si on lit ἐκεφαλαίωσαν avec ACD etc., la racine est κεφάλαιον et le sens paraît être celui du verbe connu κεφαλαιόω, « traiter sommairement ». Si on lit ἐκεφαλίωσαν avec ℵBL, la racine sera κεφάλιον, « tête », et le sens probablement blesser à la tête, *in capite vulneraverunt* (*Vg.*, cf. Euthymius sur Mt.); ce serait d'ailleurs un *hapax*. Blass (p. 64) interprète même dans ce sens ἐκεφαλαίωσαν. La correction ἐκολάφισαν « ils souffletèrent » est banale et ne s'appuie sur aucun ms.

5) Le troisième serviteur est mis à mort. La malice des vignerons est arrivée à son comble; mais trois épisodes ne marquent pas assez bien la longue action des prophètes et des autres hommes de Dieu. Mc. ajoute donc un certain nombre d'autres serviteurs, les uns maltraités, les autres tués. La tournure οὓς μέν, οὓς δέ est parfaitement grecque, mais il faut sous-entendre un verbe général « maltraiter » gouvernant πολλοὺς ἄλλους, mots qui ne peuvent dépendre de ἀπέκτειναν. Swete écrit ἀποκτεννύντες avec B, forme hybride à la rigueur possible pour ἀποκτεννόντες, de ἀποκτέννω dérivé de ἀποκτείνω. La façon dont les Israélites avaient reçu les envoyés de Dieu ressort de l'A. T., I Reg. XVIII, 13; XXII, 27; II Chron. XXIV, 20 ss.; XXXVI, 15 s.; Neh. IX, 26; Jer. XLIV, 15 ss.

Dans la description de ces envoyés, Lc. et Mt. s'écartent beaucoup de Mc. Lc. paraît avoir suivi une gradation plus savante; il n'y a que trois serviteurs, et la mort est réservée au fils, ce qui augmente l'intérêt dramatique. Mt. a divisé les serviteurs en deux groupes, et il semble que ce soient les anciens prophètes et les nouveaux, selon la division du Canon. L'ordre de Mc. est donc le moins systématique, et par conséquent il a des chances d'être primitif.

6) Les nombreux serviteurs de Mc. lui ont ménagé une opposition admirable qui fait défaut à Mt. et à Lc. Au lieu des πολλοί, « un seul, un unique, le fils bien-aimé »; donc la virgule après εἶχεν (*Swete, Nestle,* contre *Klostermann*). Tout conspire à mettre ce fils en relief : il est unique comparé aux serviteurs, il est bien-aimé. Le père se dit que certainement on aura égard à sa qualité. Ici Loisy a bien montré que ce trait ne conviendrait pas à une

encore quelqu'un, un fils bien-aimé. Il l'envoya vers eux le dernier, disant : Ils respecteront mon fils. [7] Mais ces vignerons-là se dirent entre eux : C'est l'héritier. Venez, tuons-le, et nous aurons l'héritage. [8] Et l'ayant saisi, ils le tuèrent, et ils le jetèrent hors de la vigne. [9] Que fera le maître de la vigne? Il viendra et il fera

pure parabole : « Au lieu d'exposer son fils, un propriétaire qui aurait les moyens de punir les vignerons, comme celui-là est censé le pouvoir, commencerait par châtier les réfractaires. L'envoi du fils n'a de sens qu'au point de vue allégorique, par rapport à la mission du Christ et à l'économie des desseins providentiels » (II, 309). On peut ajouter que cette invraisemblance jette un jour profond sur la bonté de Dieu et sa longanimité à l'égard des Juifs. Jusqu'au bout il a compté sur eux, il a espéré les attendrir par ses bons procédés. Lc. a atténué ce trait sublime en mettant ἴσως, « peut-être », ce qui n'est d'ailleurs qu'une nuance (car il n'a probablement pas eu en vue de ménager de cette façon la prescience de Dieu; ce n'est pas de Lui qu'il s'agit directement, c'est du maître de la vigne). On comprendra mieux l'admirable pathétique de Mc. en le comparant à Mt. qui n'a ni « l'unique », ni « le bien-aimé », ni « le dernier ».

7) Les vignerons, ou plutôt *ces* (mauvais) vignerons (ἐκεῖνοι avec nuance péjorative; cf. Jo. IX, 28), voyant que le maître ne les a pas châtiés, en concluent qu'il est impuissant. Ils se disent l'un à l'autre (comme XI, 31) que, l'héritier mis à mort, personne ne leur enlèvera la libre jouissance de la vigne. Ils ne pouvaient guère s'imaginer être héritiers au sens propre. S'ils parlent de l'héritage, c'est que le terme entrait dans l'allégorie. Israël, qui était la vigne, était aussi l'héritage de Dieu, Dt. IX, 26 (A); XXXII, 9; Ps. XXVIII, 9; XXXIII, 12; LXVIII, 10 où κληρονομία = נַחֲלָה, « possession ». Dieu avait promis au Messie de lui donner les nations en pleine propriété (Ps. II, 8), comme complément de son droit naturel sur son peuple. Jésus avait commencé à faire appel à son peuple, non pour établir sur lui sa domination, mais pour qu'il donne à Dieu les fruits qu'il avait le droit d'en exiger. Les chefs du peuple l'avaient compris et craignaient de voir la foule se dérober à leur influence pour suivre le nouveau docteur.

8) L'ordre de Mc. est tout à fait naturel, et sans allégorie spéciale. Les vignerons tuent le fils et se débarrassent du cadavre, qu'ils abandonnent à l'ignominie. Cette fois du moins il n'y a aucune invraisemblance. Dans Mt. et dans Lc. ils expulsent d'abord le fils de la vigne et le tuent dehors, ce qui a un cachet d'allégorie, soit que Mt. et Lc. aient songé que Jésus avait été livré aux Gentils, soit plutôt parce qu'il a été crucifié hors des portes de Jérusalem, la portion choisie de la vigne (cf. Jo. XIX, 17; Heb. XIII, 12 s.). Tout au contraire Loisy suppose que c'est Mc. qui s'est rapproché de l'histoire et il utilise ce verset en faveur de sa fosse commune où l'on aurait jeté Jésus!

9) Le maître, κύριος en grec, comme en hébreu בַּעַל. La conclusion s'applique à la parabole, avec allusion à l'avenir, mais allusion discrète, puisque la

périr les vignerons, et il donnera la vigne à d'autres. [10] N'avez-vous pas seulement lu cette Écriture :

> La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient,
> est devenue la base de l'angle.
> [11] C'est l'œuvre du Seigneur,
> et elle est admirable à nos yeux. »

vigne n'est pas menacée, mais seulement les vignerons. C'est mettre les points sur les *i* que de comprendre : « Dieu... châtiera les Juifs et détruira Jérusalem » (*Loisy*, II, 311). Origène dit plus justement : οὐδεμίαν μὲν μέμψιν προσαγομένην τῷ ἀμπελῶνι, πᾶσαν δὲ τοῖς γεωργοῖς (sur Mt., *P. G.* XIII, 1497). Si l'on ne veut pas conclure avec lui que la vigne est l'Écriture, ce qui est bien cherché, il faut reconnaître que l'allégorie n'est pas précise, sauf le châtiment des vignerons. La vigne sera donnée à d'autres, dont on ne peut dire s'ils figurent les Apôtres, comme nouveaux chefs d'Israël, destinés à juger les douze tribus, ou les Gentils. Noter avec Swete ἔρχεσθαι en parlant de Dieu qui châtie; Ps. xcv (xcvi), 13; Amos v, 17; Hénoch i, 9. Dans Mt. ce sont les adversaires de Jésus qui prononcent leur propre condamnation; on dirait qu'il a voulu justifier l'interrogation de Jésus qui dans Mc. et Lc. est une tournure oratoire. Lc. leur fait dire seulement : « Que cela n'arrive pas! » ce qui provoque Jésus à répondre par la citation du psaume. Donc Mc. est plus simple et paraît primitif.

10) Il est un peu exagéré de dire avec Loisy : « L'allégorie n'est pas complète sans la citation » (II, 312). Mais il est vrai que l'argumentation est plus complète avec la citation. Était-il permis de supposer que les chefs de la nation, y compris les prêtres et les docteurs, comprendraient si mal les desseins de Dieu? Oui, puisque cela est indiqué dans l'Écriture; c'était même un passage connu, d'où οὐδέ, « vous n'avez pas même lu cette Écriture » (γραφή d'un passage particulier; cf. Lc. iv, 21; Jo. xix, 37; Act. i, 16; viii, 35). L'application n'est guère qu'une accommodation, si l'on admet (avec *Swete*) que le Ps. cxvii (cxviii) fait allusion à Israël mis de côté par les grandes puissances du monde, et devenu la pierre d'angle. Mais il faut plutôt voir dans le v. 22 du ps. (avec *Duhm*) une allusion à un proverbe, dont l'origine avait été probablement l'humble commencement des Macchabées que le grand prêtre Alcime avait voulu perdre, avec la connivence des scribes (I Macc. vii, 5. 9. 12. 25; ix, 54), et qui étaient devenus la pierre d'angle de la restauration religieuse et nationale. Dieu aime donc à se servir de ce qui est humble pour réaliser ses desseins. D'ailleurs tout le psaume a une allure triomphale qui lui donnait un caractère messianique, et il avait été cité par la foule lors de l'entrée à Jérusalem (xi, 9). Le Christ était d'autant plus naturellement la pierre d'angle, qu'Isaïe avait annoncé que Dieu mettrait dans les fondations de Sion une pierre choisie, λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον (Is. xxviii, 16). Jésus n'appelle l'attention que sur le ps.; saint Paul rappellera le texte d'Isaïe (Rom. ix, 32; Eph. ii, 20), et la Ia Petri combinera les deux textes (I Pet. ii, 4-7).

11) Le second verset (Ps. cxvii, 23) est moins naturel dans la bouche de

12 Et ils auraient voulu s'emparer de lui, mais ils craignirent la foule. Car ils avaient compris qu'il avait dit la parabole pour eux. Et le laissant, ils s'en allèrent.

Jésus. La fin surtout s'expliquerait mieux de la part des disciples après le triomphe de la résurrection. On pourrait dire que Mc. et Mt. ont achevé la citation, d'autant que Lc. ne cite pas ce verset. Cependant le début du moins était assez nécessaire, pour indiquer que cette chose extraordinaire était l'œuvre de Dieu, et, la citation commencée, on ne s'arrête pas toujours au point précis de ce qui est indispensable à citer. Αὕτη pour dire « cela » est une tournure hébraïque (זאת, le féminin pour le neutre) qui ne doit pas être mise sur le compte de Mc. puisque c'est une citation. Les traducteurs eux-mêmes ont peut-être été encouragés à écrire αὕτη par le voisinage du féminin κεφαλή (cf. Ps. xxvi, 3 s.).

12) Les adversaires de Jésus, dont Mc. ne répète pas les titres parce que la parabole est assez étroitement liée à l'épisode précédent (cf. xi, 27), comprennent que l'allusion s'adresse à eux : πρὸς αὐτούς, et, en effet, ce n'est pas, comme dans Isaïe, la parabole de la vigne, mais des vignerons. La mise en scène, empruntée à Isaïe, les mettait nécessairement sur la voie. Si tous les termes de l'allégorie ne sont pas clairs, du moins la pointe était parfaitement nette. Une seconde fois (cf. xi, 18) ils voudraient s'emparer de Jésus, mais ils sont retenus par le même motif. La répétition n'a rien d'étrange. Les sanhédrites n'ont eu recours à la trahison que lorsqu'ils se sont bien convaincus qu'ils ne pouvaient, sans imprudence, agir au grand jour. Après quelques regards significatifs échangés entre eux, peut-être quelques paroles à voix basse, ils se retirent. Ils n'ont pas eu un instant la pensée de vérifier sincèrement si Jésus n'avait pas raison de se dire le Fils envoyé de Dieu, ou de réfléchir aux conséquences dont il les avait menacés.

* * *

La parabole des vignerons peut certainement être nommée parabole dans le sens large de Mc.; elle est plutôt une allégorie. Mais c'est derechef une allégorie qui confine à la parabole, parce que plusieurs traits ne doivent pas être expliqués allégoriquement. La situation se développe en somme dans sa ligne propre, comme s'il s'agissait d'une parabole, mais les termes sont empruntés à la tradition, de façon à constituer des métaphores toutes faites. Tandis qu'Isaïe avait en vue la vigne, et les résultats donnés par la vigne, Jésus met en relief les rapports des vignerons, non pas avec la vigne, mais avec le propriétaire et avec son fils. Il n'y a donc pas à insister sur ce qui caractérise la vigne, la clôture, la tour, le pressoir, les fruits. De sorte que la vigne, qui peut être donnée à d'autres, ne représente pas Israël dans ses destinées historiques nationales, mais uniquement comme le terme d'une action bien-

veillante de Dieu. A la fin il n'est pas dit non plus que la vigne sera détruite ou saccagée, ni quels seront les nouveaux vignerons. Pour ne pas tirer de la parabole ce qu'elle ne pouvait donner sans trop d'invraisemblance, Jésus emprunte à un psaume l'idée de la pierre rejetée qui devient le fondement de l'angle. On comprend que cette pierre est le même Fils que les vignerons avaient tué. Les coupables sont toujours un groupe distinct, ici ceux qui bâtissent. Jésus dit donc assez ouvertement aux sanhédrites qu'il a pénétré leur dessein de le faire mourir, dessein qui fait suite à ceux des meurtriers des prophètes, et il leur annonce que Dieu rendra vaine leur tentative qui n'aboutira qu'à leur châtiment et à sa propre exaltation.

L'authenticité de cette parabole allégorique a été fort contestée, et absolument niée par M. Loisy. Cependant, il le concède maintenant (*Les Évangiles synoptiques,* II, 318) : « Jésus aurait pu exceptionnellement prêcher en allégorie, et il a cité, en d'autres occasions, des textes prophétiques ». Le caractère allégorique de la parabole n'est donc plus une raison de mettre en doute son authenticité. Il reste que « l'ensemble a plutôt l'air d'une argumentation des premiers chrétiens contre les Juifs, que d'un discours de Jésus aux notables et au peuple de Jérusalem » (II, 312). « Il n'y avait pas lieu, avant l'événement, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine » (II, 319). « Ce n'est pas une prédication, mais une apocalypse. Jésus n'aurait pas eu l'intention de gagner ceux à qui il s'adressait ; il les aurait déclarés perdus et réprouvés, non pour les amener à résipiscence, mais pour manifester la connaissance qu'il avait des décrets divins, pour fournir un argument, dans l'avenir, à ses apologistes » (II, 319). « Et si Jésus s'est déclaré Fils de Dieu, devant tant de témoins qui ont su ce qu'il disait, on ne voit pas pourquoi son arrestation souffre des retards » (II, 319) etc. A cette dernière objection, Mc. lui-même a répondu : les prêtres craignaient la foule. Ils ont parfaitement compris qu'il fallait la mettre en face d'un fait accompli. Le seul argument d'apparence objective de M. Loisy c'est que « allégorie et prophétie représentent l'idée que la génération apostolique avait de la mission du Christ : Fils de Dieu, envoyé par le Père, tué par les chefs de la nation juive, et glorifié au ciel par sa résurrection. C'est le thème des discours qui sont attribués, dans le livre des Actes, aux premiers prédicateurs chrétiens » (II, 319), et en note : « Cf. Act. II, 22-23 ; III, 15 ; IV, 10-11 ; V, 30-31. » — Ne dirait-on pas que ces passages font allusion à notre parabole ? Or un seul, IV, 10-11, fait allusion à la pierre rejetée, aucun aux Vignerons ! Et on a le droit de dire, *ad hominem,* que la parabole des vignerons pourrait très bien être authentique sans l'addition tirée du Ps. CXVII. Concluons que rien absolument n'autorise la critique à révoquer en doute l'authenticité de la parabole. En la proposant, Jésus adressait un suprême appel à la

13 Et ils lui envoyèrent quelques-uns des Pharisiens et des Hérodiens, pour le prendre au piège d'une question. 14 Et étant venus, ils lui dirent : « Maître, nous savons que tu es sincère, et que tu

conscience de ses adversaires, en leur rappelant et l'infinie longanimité de Dieu envers leur race, et sa justice qui les menaçait eux-mêmes. On serait fâché, dans l'intérêt même du caractère moral de Jésus, qu'il n'ait pas fait entrevoir clairement à ses ennemis la noirceur du crime qu'ils méditaient et ses conséquences. Ce qui donne d'ailleurs à la parabole son actualité en vue de la situation précise où elle a été proposée, c'est le soin que prend Jésus de ne point englober la foule, encore sympathique, dans la culpabilité des chefs et dans leur châtiment. La vigne, qui les représente plus ou moins directement, n'est ni coupable, ni menacée. Au contraire, excepté lorsqu'il parle devant le sanhédrin (Actes IV, 10-11; V, 30-31), Pierre ne distingue pas, il accuse du meurtre juridique tous les Israélites (Actes II, 22-23; III, 15). C'est que la situation a changé depuis le moment où Jésus proposait sa parabole non sans la « fine psychologie » que Loisy refuse d'y voir.

13-17. Le tribut du a César (Mt. XXII, 15-22; Lc. XX, 20-26).

13) Les sanhédrites n'osant agir ouvertement et jugeant la police du Temple insuffisante à contenir la foule, ne songent pas encore à la trahison. Le moyen le plus sûr de perdre Jésus était de le compromettre auprès de l'autorité romaine. Ils lui envoient donc quelques Pharisiens et des Hérodiens pour le prendre au piège. Ἀγρεύειν, « prendre à la chasse », pouvait en soi s'entendre d'une poursuite violente. Mt. explique très bien pour le sens que c'est παγιδεύειν, « prendre au filet ». Certains exégètes disent que le λόγος était la question, d'autres en font la réponse, d'autres enfin tous les deux. La parole étant l'arme dont les interlocuteurs se servent, c'est plutôt leur question captieuse qui est le piège. Les Pharisiens étaient hostiles au gouvernement romain, mais avec beaucoup de prudence, et ils n'ont jamais donné le signal de la révolte. Les Hérodiens eussent préféré un prince de la maison des Hérodes au procurateur romain, et ils sont arrivés à leurs fins avec Hérode Agrippa, mais, en attendant, ils entretenaient d'excellentes relations avec Rome. Pour ces deux raisons ils devaient être hostiles au messianisme. On a eu recours à eux pour porter aussitôt la dénonciation aux autorités romaines que les Pharisiens abordaient moins volontiers. Au moment de la Pâque, il y avait à Jérusalem des Hérodiens de Galilée, puisque Antipas lui-même était présent (Lc. XXIII, 7 ss.).

14) La question est calculée admirablement pour contraindre Jésus à une réponse précise. Le début n'est pas une flatterie, qui eût plutôt célébré la compétence du Rabbi. On fait appel à sa franchise, à la dignité de son caractère comme homme, et à son zèle pour les intérêts de la religion qui sont ceux de Dieu. La question théorique posée, le Maître aurait pu trouver quelque échap-

ne tiens compte de qui que ce soit; car tu ne regardes pas aux convenances humaines, mais tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité. Est-il permis de payer le tribut à César, ou non? devons-

patoire ou gagner du temps. Mais non, il faut répondre, car l'application urge : faut-il donner, ou ne pas donner? Il est fâcheux que la *Vg.* ait atténué l'expression par un résumé sans couleur : *Licet dari tributum Caesari, an non dabimus?*

Chaque terme est d'ailleurs un hommage involontaire rendu à l'enseignement de Jésus, accompagné peut-être d'une ironie (*Swete*). Il était notoire que Jésus ne cherchait pas à se faire un parti par des intrigues, ou à se ménager l'appui des grands. Sans doute, lui qui avait son franc-parler avec les chefs de son peuple, ne se laisserait pas intimider par une autorité étrangère. D'autant que, d'une façon générale, il ne cherche pas à plaire aux hommes; mais à enseigner en toute vérité (pour la seconde fois) la voie de Dieu. Βλέπειν εἰς πρόσωπον n'est point une expression des LXX, mais un équivalent des expressions variées qui dans les LXX traduisent הִכִּיר ou נשׂא avec פָּנִים, dans le sens d'avoir des égards pour quelqu'un, de façon à ne pas faire passer avant tout la justice. 'Επ' ἀληθείας, non pas « avec vérité », mais plutôt « en s'appuyant sur la vérité ». La « voie (de Dieu) » n'est pas seulement un hébraïsme, c'est un sémitisme. Ainsi le *mahdi* musulman est celui qui est conduit par Dieu sur la voie. Dans les Actes ἡ ὁδός signifie la doctrine chrétienne (Act. IX, 2; XIX, 9. 23; XXIV, 14. 22). A l'opposé de la voie de Dieu, est la voie de l'iniquité : Ps. CXVIII (CXIX), 101. 104. 128 etc. Cette métaphore intéressante montre Dieu comme le but (אל) vers lequel on tend ou dont on s'écarte. Jésus, prenant pour fondement de sa doctrine la vérité, conduisait à Dieu sans craindre de faire ombrage à de hautes situations sociales. Κῆνσος remplacé dans Lc. par φόρος n'est point une preuve du latinisme de Mc.; le mot *census* avait été transcrit en araméen (קנסא) et existait en grec (*Corp. inscr. graec.* I, 3497; *Ins. gr. ad res rom. pert.* III, 193; *Papyr. Wessely*, *Wien. Stud.* XXIV, 192; *Annual of british School at Athens*, XII, 178, dans une inscription du Ier siècle [?] à Bizye en Thrace). Le mot *census* ne signifia qu'assez tard impôt, spécialement comme synonyme de *tributum capitis* : *Cod. Just.* XI, 52, 1 pr. *sublato... humanae capitationis censu.* Peut-être eut-il ce sens plutôt sous sa forme grecque; cependant le *codex D* a cru devoir écrire ἐπικεφάλαιον, « l'impôt par tête ». Il est prudent de prendre simplement κῆνσος dans le sens d'impôt. L'impôt était incontestablement la marque que les Juifs obéissaient aux Romains. La question de savoir s'il était permis de le payer et par là de renoncer à l'indépendance nationale avait été résolue négativement par Judas le Galiléen, lors du cens de Quirinius : εἰ φόρον τε 'Ρωμαίοις τελεῖν ὑπομενοῦσιν καὶ μετὰ τὸν θεὸν οἴσουσι θνητοὺς δεσπότας (Jos. *Bell.* II, VIII, 1; cf. II, XVII, 8; et *Ant.* XVIII, I, 6; XX, V, 2). Judas se donna très probablement comme Messie (*Le Messianisme...*, p. 18), avec le dilemme si bien exprimé par Josèphe : obéir à Dieu ou aux hommes. Les Sanhédrites se disaient que Jésus, se présentant comme Messie, ne pourrait pas donner une autre solution. Il serait donc regardé comme un nouveau Judas le Galiléen, et l'autorité romaine s'empresserait de le faire

nous le payer ou ne pas le payer? » [15] Mais lui, pénétrant leur feinte, leur dit : « Pourquoi me mettez-vous à l'épreuve? Apportez-moi un denier, pour que je voie. » [16] Et ils [l']apportèrent. Et il leur dit : « De qui est cette effigie et l'inscription? » Et ils lui dirent : « De César. » [17] Alors Jésus leur dit : « Rendez à César ce

périr pour éviter une nouvelle révolte. Si, par impossible, Jésus répondait qu'il fallait payer le tribut, il perdrait son crédit auprès du peuple, ou du moins devrait renoncer à se poser comme le représentant des espérances nationales.

15) Jésus choisit le second parti, mais en réservant précisément les droits de Dieu, et d'une façon si naturelle que les Pharisiens sont réduits au silence. Il ne leur laisse pas ignorer qu'il a compris leur embûche. Puis il demande qu'on apporte un denier pour le voir. Ce trait a été simplifié par Mt. et Lc. Il est vivant. Le Sauveur, qui n'a pas un denier sur lui, ne suppose pas non plus que ses interlocuteurs peuvent en exhiber un sur l'heure. Il semble n'en avoir jamais vu. N'était-ce pas confesser qu'il n'avait aucune idée sur la question? Les adversaires durent éprouver un moment — très court — de satisfaction. Le δηνάριον est le latin *denarius,* devenu aussi araméen et arabe. C'était une pièce d'argent (sur sa valeur, cf. sur VI, 37). Je ne sache pas qu'on puisse prouver que c'était le prix de la capitation. Mais il représentait l'unité monétaire romaine. Hérode n'avait jamais eu le droit de frapper des monnaies d'argent. Les Romains se réservaient ce privilège. Ils frappaient pour l'usage courant des monnaies de bronze, et, pour épargner les scrupules des Juifs à voir des représentations humaines qui avaient pour eux une saveur idolâtrique, ces petites pièces divisionnaires avaient des emblèmes empruntés au règne végétal, épis, palmier, feuilles de vigne, ou d'autres objets. Mais les deniers, monnaie romaine par excellence, portaient l'effigie de l'empereur. Il est visible qu'en somme les Juifs les encaissaient volontiers et s'en servaient pour l'usage courant.

16) L'image pouvait être celle d'Auguste ou de Tibère; l'inscription donnait au César ses titres courants. Tibère était cependant « fils du divin Auguste », ce qui pouvait choquer justement les Juifs. Mais les Hérodiens ne pouvaient avoir beaucoup de scrupules relativement à l'image. Le tétrarque Philippe n'avait pas hésité à représenter César sur ses petits bronzes, et Agrippa devait faire de même; Hérode I[er] avait employé le caducée.

La question de Jésus est parfaitement naturelle, puisqu'il a demandé un denier pour voir. La réponse s'imposait. Ils ne pouvaient plus dire : nous ne savons pas; l'inscription expliquait l'image et toutes deux eussent répondu pour eux (*Swete*).

17) La réponse de Jésus est une vraie parabole en action. Puisque le denier est à l'effigie de César, qu'il vient de lui, il faut donc le lui rendre (ἀποδοῦναι, presque « restituer »). De plus, le denier est au moins le symbole de l'impôt. On peut légitimement le payer à César sans être moins libre ni moins obligé de rendre à Dieu ce qu'on lui doit. La question était en somme

qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Et ils furent émerveillés à son endroit.

18 Et des Sadducéens, [de] ceux qui disent qu'il n'y a pas de

tranchée dans le sens des interrogateurs eux-mêmes, surtout des Pharisiens. Ces derniers n'étaient point des Zélotes; ils comprenaient la nécessité d'obéir à l'Empire. L'élite de la nation y voyait même un préservatif contre la tyrannie des Hérodes (*Le Messianisme...*, p. 17 ss.). Ce fut toujours la tactique du parti et de tous les rabbins en renom, jusqu'au jour où Aqiba prêcha la révolte (*op. cit.,* p. 316). Le verbe ἐκθαυμάζειν, employé par Mc. seul, est un *hapax* dans le N. T. et marque fortement la surprise des Pharisiens en même temps que leur admiration (dans l'A. T., Eccli. xxvii, 23; xliii, 18; et cf. aussi IV Macc. xvii, 17). Évidemment les scribes sont déçus; dans Mc. l'étonnement s'applique à la personne de Jésus (ἐπ' αὐτῷ); Lc. est plus coulant mais moins expressif.

Comme tant d'autres paroles du Sauveur, celle-là est en même temps adéquatement appropriée à la circonstance, et pose un principe dont les applications seront fécondes. Loisy a raison de dire : « On fausserait la pensée de Jésus si l'on supposait que la dette à César est dans le même plan, qu'elle a le même caractère absolu et définitif que le devoir envers Dieu... Qu'on estime ces choses de la terre selon le peu qu'elles valent, et qu'on s'acquitte de ces devoirs selon qu'ils sont de nécessité; mais que l'on sache surtout que le principal est ailleurs, dans la fidélité au Père céleste » (II, 336). Mais en même temps le Maître a résolu d'après les principes les plus élevés la question pratique : donnerons-nous, ou ne donnerons-nous pas? Et il est très juste de s'inspirer de cette parole pour délimiter le domaine de Dieu et celui des pouvoirs civils : l'obéissance est due au pouvoir quand il n'impose rien de contraire à la loi de Dieu. Saint Paul sera plus développé (Rom. xiii, 1 ss.), mais il exposera la même doctrine.

18-27. La résurrection (Mt. xxii, 23-33; Lc. xx, 27-38).

C'est la première fois que Mc. mentionne les Sadducéens. C'était un parti, non une secte philosophique, très bien défini par les Actes : ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων (v, 17). C'était donc le parti sacerdotal, et l'étymologie du nom doit être בְּנֵי צָדוֹק, « les fils de Sadoq », représentant depuis Ézéchiel la lignée du souverain pontificat (Ez. xl, 46 etc.). Ils ont laissé agir les Pharisiens, plus remuants; maintenant ils essayent à leur tour d'avoir raison du jeune Maître. Ce serait en même temps un triomphe sur les Pharisiens, auxquels plus d'une fois ils avaient dû poser la même difficulté. Les Sadducéens, d'après les Actes (xxiii, 8), n'admettaient ni résurrection, ni ange, ni esprit. D'après Josèphe (*Ant.* XVIII, i, 4) ils n'admettaient ni la résurrection, ni l'immortalité de l'âme. Ici, Mc. n'indique de leurs doctrines que ce qui a rapport à la question soulevée. Tout le parti (οἵτινες et non οἵ comme caractéristique générale) dit qu'il n'y a pas de résurrection (μή et non οὐκ, parce que λέγουσι équivaut à un verbe comme νομίζειν, « penser, opiner »). Le mot ἀνάστασις tout seul, dans le sens de résurrection

résurrection, vinrent à lui et l'interrogèrent, disant : 19 « Maître,
Moïse nous a prescrit que si le frère de quelqu'un meurt et laisse
une femme, sans avoir d'enfant, son frère prenne sa femme et sus-
cite une postérité à son frère. 20 Il y avait sept frères. Et le pre-
mier prit femme, et ne laissa pas de postérité en mourant. 21 Et le
deuxième la prit, et mourut sans laisser de postérité. Puis le troi-
sième. De la même façon 22 les sept, sans laisser de postérité.
Après tous [les autres], la femme mourut aussi. 23 Lors de la ré-

des morts, comme II Macc. XII, 43. Les Sadducéens demandent la solution d'un *casus* et se réservent d'en tirer une conclusion dogmatique.

19) Les questionneurs commencent rondement, sans la politesse perfide des Pharisiens. Cependant, consultant Jésus en apparence, ils ne peuvent lui refuser le titre de Maître dans le sens de docteur. Ὅτι est probablement récitatif dans la pensée de Mc., autrement il ferait double emploi avec ἵνα. Mt. et Lc. l'ont supprimé. La citation n'est pas textuelle, cf. Dt. XXV, 5 ss. Dans la loi, l'obligation était restreinte au cas où les frères habitaient au même endroit, ἐὰν δὲ κατοικῶσιν ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτό. S'il s'agissait d'un parent qui s'était éloigné, on était sûr d'avance qu'il refuserait, et il ne serait pas facile de le soumettre à l'épreuve de la sandale. Les Sadducéens négligent cette clause tout à fait inutile à leur argumentation. Ils supposent que Jésus ne rejettera pas l'autorité de Moïse, il est compris dans ἡμῖν. Le texte hébreu parlait d'un fils, בֵּן; les Sadducéens disent τέκνον (peut-être d'après les LXX, σπέρμα), ce qui est plus large, mais que les latins ont entendu dans le même sens, *filium* ou *filios*. La leçon τέκνα pourrait bien être originale, et avoir été lue par Mt. et par Lc.; τέκνον harmonise avec le Dt. et le principe de la loi. Ἐξαναστήσῃ σπέρμα n'appartient pas au texte du Dt.; c'est une réminiscence de Gen. XXXVIII, 8, qui était une application anticipée de la Loi.

20 s.) Le casus est, comme d'ordinaire dans les écoles, inventé à plaisir, et compliqué. Si les Sadducéens vont jusqu'à sept, c'est pour avoir mieux sujet de se gausser de la résurrection, ὥστε ἐκ περιουσίας κωμῳδῆσαι τὴν ἀνάστασιν (*Victor*); d'ailleurs le chiffre sept est cher aux Sémites. Ἀποθνήσκων οὐκ ἀφῆκεν et au v. suivant ἀπέθανεν μὴ καταλιπών sont pour varier le style; les tournures de la *Vg.* ont le même but.

22) Les Sadducéens n'insistent pas sur l'ennuyeuse histoire et tournent court, trop court au gré de la *Vg.* qui a ajouté : *et acceperunt eam similiter.* Cela n'est pas nécessaire, surtout si, au lieu de joindre ὁ τρίτος ὡσαύτως (*Nestle*, *Vg.*), on ponctue comme Swete καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως καί κ. τ. λ.; cf. pour ὡσ. καί XIV, 31; I Cor. XI, 25; I Tim. V, 25.

Sur ἔσχατον πάντων cf. I Cor. XV, 8.

23) La femme meurt la dernière. Dans l'hypothèse de la résurrection, de qui sera-t-elle l'épouse? On aboutit à une impasse grotesque qui prouve que la résurrection ne saurait avoir lieu. Si elle avait donné un fils à l'un des frères, on pourrait la lui attribuer de préférence, mais ils sont tous dans le

surrection, quand ils ressusciteront, duquel d'entre eux sera-t-elle femme? car les sept l'ont eue pour femme. » [24] Jésus leur dit : « Ne seriez-vous pas dans l'erreur parce que vous ne comprenez ni les Écritures, ni la puissance de Dieu? [25] Car, lorsque l'on ressuscitera des morts, on n'épousera plus, et on ne sera plus épousée,

même cas; tous ont fait leur devoir en obéissant à la loi de Moïse, et les voilà bien récompensés! Les Sadducéens ont l'habitude d'argumenter contre les Pharisiens qui entendaient probablement la résurrection dans un sens grossier. Cependant nous sommes mal informés sur cette haute époque (*Le Messianisme*... 176 ss.). Le texte d'Hénoch x, 17 (cité par *Swete*) : ἔσονται ζῶντες ἕως γεννήσωσιν χιλιάδας se rapporte à une conception eschatologique qui ne parle pas de la résurrection (*Le Messianisme*... 61 ss.) et dont on ne peut affirmer qu'elle ait été celle des Pharisiens, étant probablement antérieure à Antiochus Épiphane.

24) Jésus répond d'abord avec assez d'égards (moins dans Mt.) en leur reprochant leur erreur sous une forme interrogative. Cette forme, avec la dépendance de ce qui suit, explique l'emploi de μή au lieu de οὐκ devant εἰδότες, d'autant que μή s'est développé à l'époque hellénistique, surtout devant le participe (*Blass*, 260). L'objection des scribes vient de ce qu'ils ne comprennent pas que Dieu puisse créer un ordre différent de celui de la nature qu'ils ont sous les yeux, et de plus ils n'ont pas assez pénétré les Écritures.

25) La locution ressusciter « des morts », ἐκ νεκρῶν (ordinairement sans article, mais cf. Eph. v, 14; Col. i, 18; I Thes. i, 10), parce qu'on se lève pour sortir du lieu où les morts sont censés rassemblés en attendant le jugement. Γαμεῖν de l'homme, γαμίζεσθαι de la femme. Saint Jér. a renoncé à traduire en bon latin : *Nubere enim proprie dicuntur mulieres, et viri uxorem ducere; sed nos simpliciter dictum intelligamus, quod nubere de viris, et nubi de uxoribus scriptum sit.* De cette distinction, le saint docteur a conclu que les sexes seraient distincts après la résurrection : *Nemo quippe dicit de lapide et arbore, et his rebus, quae non habent membra genitalia, quod non nubant, neque nubantur* (sur Mt., *P.L.* XXVI, 164). Or Jésus se contente ici de réfuter l'argument des Sadducéens : après la résurrection, la question de savoir à qui appartiendra la femme ne se posera même pas. D'ailleurs il n'affirme pas non plus que les ressuscités seront tout à fait semblables à des anges. La comparaison porte moins sur la nature des anges que sur leur occupation. Même en rejetant οἱ après ἄγγελοι, ἐν τοῖς οὐρανοῖς dépend des anges et non pas de εἰσιν. Au lieu de s'appliquer au mariage et à d'autres choses temporelles, les ressuscités n'ont plus d'autre application que celle des anges dans le ciel. Saint Jér. a très bien dit : *Spiritualis repromittitur conversatio* (*loc. laud.*). Personne ne supposait que les ressuscités dussent mourir de nouveau. Étant immortels, comme les anges, ils n'avaient pas plus qu'eux à se multiplier pour la conservation de l'espèce. Dans Hénoch (xv, 6 s.), Dieu dit aux anges déchus : « Quant à vous, vous fûtes d'abord spirituels, vivant d'une vie éternelle, immortelle, pour toutes les générations du monde. C'est pourquoi je ne vous ai pas attribué de femme, car le séjour des spirituels du ciel est dans

mais on sera comme les anges dans les cieux. 26 Et pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, à l'endroit du Buisson, comment Dieu lui parla, disant : Je suis le Dieu d'Abraham, et Dieu d'Isaac, et Dieu de Jacob? 27 Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. Vous êtes grandement dans l'erreur. »

le ciel » (trad. *Martin*). Jésus n'insiste ni sur les modalités de la résurrection, ni sur la nature des anges. Il oppose la situation des hommes sur la terre à celle des ressuscités dans le ciel, c'est-à-dire auprès de Dieu, vivant de sa vie. Les Psaumes de Salomon offrent un excellent commentaire de cette parole : οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι (III, 16).

26) Après avoir révélé aux Sadducéens les merveilles que peut produire la toute-puissance de Dieu, Jésus argumente d'après le Pentateuque. Plusieurs Pères, y compris Origène et saint Jérôme, ont affirmé que les Sadducéens n'acceptaient point d'autres livres sacrés. Les critiques modernes jugent cette opinion trop absolue, mais cependant, d'après Schürer (*Geschichte*... II⁴, 481), il est probable que les Sadducéens n'admettaient que le Pentateuque comme strictement canonique. Jésus argumente donc du Pentateuque, qu'il nomme le « livre » de Moïse, selon un usage assez répandu (βίβλος ou βιβλίον dans les LXX : II Chron. XXXV, 12; I Esdr. V, 48; VII, 6. 9; Tob. VI, 13; VII, 12 [א]), et cite spécialement la section du buisson ardent, ἐπὶ τοῦ βάτου. Sur cette manière de citer, cf. ἐν Ἠλείᾳ (Rom. XI, 2). Aujourd'hui encore une section ou *Séder* (סֵדֶר) massorétique commence au chap. III de l'Exode.

27) Jésus révèle la portée de la proposition scripturaire : Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants. Pour un argument semblable de R. Gamaliel II, cf. *Le Messianisme*..., p. 179. On a reproché à cet argument 1° de ne pas raisonner d'après le sens historique du passage; 2° de prouver tout au plus l'immortalité de l'âme, mais non la résurrection. Saint Jér. avait très bien vu cette double difficulté (ni Knab. ni Schanz ne parlent de la première), et après avoir indiqué, avec une perspicacité extrême, les deux seuls passages concluants (quoi qu'il en soit de Job) de l'A. T., Is. XXVI, 19 et Dan. XII, 2, saint Jér. ajoute : *Quaeritur itaque, quid sibi voluerit Dominus hoc praeferre testimonium, quod videtur ambiguum, vel non satis ad resurrectionis pertinere veritatem* (*loc. laud.*). En effet, dans l'Exode, quand Dieu se révèle à Moïse comme le Dieu des patriarches, le sens est qu'il est ce même Dieu qu'ils ont adoré durant leur vie, sans aucune allusion à leur état présent. Mais Jésus suppose, ainsi que tous ceux qui recevaient l'Écriture comme inspirée, qu'elle contient, en plus du sens littéral historique, un sens plus profond. Ce sens a été très bien reconnu par Loisy : « Quel que soit le sens réel du passage de l'Exode auquel se rattache le raisonnement, on peut dire en parlant de la croyance à un Dieu personnel, que ce Dieu ne peut pas avoir cessé d'être le Dieu de ceux qui l'ont servi, qui l'ont aimé, de ceux qu'il a lui-même honorés de sa faveur. Ceux qui ont vécu pour Dieu ne peuvent jamais être morts pour lui » (II, 342). C'est

[28] Et s'étant approché, un des scribes, qui avait entendu leur

sur cette union à Dieu que le psalmiste appuyait son espérance d'immortalité (Ps. XVI, 8 ss.; XLIX, 15 s.; LXXIII, 23 ss.; cf. *RB*. 1905, p. 188 ss.). Dieu n'abandonne pas les siens à la mort : Abraham, Isaac et Jacob étaient donc encore vivants. Or, et ceci répond à la seconde difficulté, les Hébreux n'imaginaient pas la mort comme une délivrance de l'âme qui lui permettrait de remonter vers les Idées à la façon platonicienne. Les morts étaient dans le chéol où ils vivaient d'une vie imparfaite; si vraiment Dieu est le Dieu des vivants, il fera sortir un jour d'entre les morts ceux qui avaient été et qui demeuraient ses amis pour reprendre avec eux une société plus intime.

L'argument conclut donc, à la condition de faire état des données de la foi juive. Dans le sens rationnel on le développerait en disant par exemple avec Victor : ἓν γάρ τι τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἐν ἀνθρώποις, καὶ ἡ ζωὴ κοινή, καὶ ἑκατέρων δεῖ πρὸς τὸ τὴν ἐκ θανάτου ζωὴν πάλιν συστῆναι. L'union substantielle de l'âme et du corps exige, si l'homme doit vraiment vivre pleinement en Dieu, que le corps soit associé à cette vie. Mais Jésus ne raisonnait pas en philosophe, ni avec des Gentils; après avoir affirmé que Dieu peut donner aux siens une vie plus parfaite et divine, il montrait comment le Pentateuque lui-même insinuait (Lc. ἐμήνυσεν) qu'elle serait un jour leur partage. L'erreur des Sadducéens était grande, Jésus le leur dit sévèrement : que devient la religion si elle est réduite au culte de Dieu pendant une existence terminée absolument par la mort?

28-34. Le grand commandement (Mt. XXII, 34-40; cf. Lc. X, 25-28).

28) Après des adversaires perfides et des interrogateurs sournois, Mc. introduit un scribe que rien, dans son texte, ne peut faire soupçonner de mauvaise intention. Il a entendu la discussion de Jésus avec les Sadducéens, et il a été frappé de sa réponse. Il l'interroge donc à son tour. Mt. dit qu'il se présenta πειράζων, pour tenter ou éprouver le Maître, et Knab. qui interprète Mc. d'après Mt. suppose que ce scribe, venu d'abord avec de mauvaises intentions, changea de sentiments dans le cours de l'entretien; c'est la solution de Victor : ἠρώτησε μὲν γὰρ πειράζων παρὰ τὴν ἀρχήν, ἀπὸ δὲ τῆς ἀποκρίσεως ὠφεληθεὶς ἐπῃνέθη. Chaque évangéliste doit être interprété d'après son propre texte, et Knab. est obligé de reconnaître que le scribe n'était pas tellement mal disposé, puisque le Sauveur l'accueille si bien. — προσελθών doit se joindre à ἐπηρώτησεν; le reste est comme une parenthèse qui explique la démarche toute personnelle du scribe. Dans Mt. la démarche paraît être le résultat d'un conciliabule des Pharisiens; elle revêtait donc naturellement l'aspect d'une embûche.

ποία est plus significatif que *quod;* c'est plutôt « de quelle nature » (*quale*) est le premier commandement. Nous ne savons pas comment s'exerçait alors le génie des scribes sur ce sujet. Il semble que Simon b. Jokhaï, disciple d'Aqiba, ait esquissé comme une échelle ou du moins une appréciation des commandements (Bacher, *Die Agada der Tannaiten,* II, 93 ss.). L'expression πρώτη πάντων (au lieu de πασῶν) a été expliquée comme une sorte de superlatif : « le premier de toutes choses ». Blass (110) doute que la leçon soit certaine, parce que les textes dits occidentaux (D, *anc. lat., syrsin.*) ont omis πάντων : mais leur omission prouve seulement qu'ils ont été choqués de l'incorrection,

discussion, voyant qu'il leur avait bien répondu, lui demanda : « Quel commandement est le premier de tous ? » 29 Jésus répondit : « Le premier, c'est : Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur, 30 et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de tout ton esprit, et de toute ta force. 31 Le second est celui-ci : Tu aimeras ton prochain comme

due à la tournure d'esprit sémitique, qui se contente du masculin pour le féminin, surtout au pluriel. On pourrait aussi songer à la tournure latine, *unus omnium*.

29) Jésus répond en citant Dt. vi, 4 s. Le premier verset est cité textuellement. Il est plus clair en grec qu'en hébreu, à cause du sens appellatif de Κύριος. En hébreu, le sens paraît être : « Iahvé est notre Dieu, Iahvé seul ». Dans les deux cas c'est une profession de foi monothéiste, et une simple profession de foi; le commandement vient après que l'objet en a été bien déterminé.

30) L'amour pour Dieu doit être, d'après le texte hébreu, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. La préposition ב, « dans », a été remplacée en grec par ἐκ, selon l'usage : Ἀλλ' εἴπερ ἐκ τῆς καρδίας μ' ὄντως φιλεῖς (Aristoph. *Nub.* 86). Le cœur marquait plutôt l'intelligence, suivant la psychologie des Hébreux; l'âme, les puissances sensitives, et *meôd* (מאד), l'énergie (seulement ici, II Reg. xxiii, 25; Sir. vii, 30 : « aime de toute ta force celui qui t'a fait »). Ces trois mots étaient donc très bien traduits par les LXX dans le texte de B : ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. Le grec καρδία était une moins bonne traduction que διάνοια, car il signifie plus rarement l'intelligence que *cor* en latin; cependant il avait sans doute prévalu dans les LXX (Mss. A F) et Mc. l'a employé ici; mais il a très heureusement suppléé à ce qui manquait ainsi en ajoutant διάνοια qui se rapporte très directement à l'ordre de la pensée. Quant à ἰσχύς pour δύναμις, c'est un simple synonyme, ἰσχύς étant moins philosophique et probablement plus populaire. — ἀγαπᾶν, cf. x, 21; φιλεῖν ne se dit jamais en parlant de l'essence divine, mais de la Sagesse (Prov. viii, 17) et de Jésus I Cor. xvi, 22 (*Swete*). Les Juifs n'avaient pas méconnu l'importance capitale du passage cité par Jésus. Du premier mot (שמע) est venu le nom du *Chema*ʿ, prière ou plutôt confession de foi, que les Juifs doivent réciter deux fois par jour. Cet usage devait exister déjà au temps de N.-S. (cf. Jos. *Ant.* IV, viii, 13). Même dans ce cas cependant, on peut dire que le précepte de l'amour n'était pas suffisamment mis en relief puisqu'il était comme noyé parmi d'autres prescriptions et espérances. Le *Chema*ʿ comprend en effet Dt. vi, 4-9; xi, 13-21; Num. xv, 37-41, commençant par le précepte d'aimer Dieu et se terminant par celui de porter des glands au manteau. Il est donc assez strictement juif, et se résume, comme Josèphe l'a très bien vu, à remercier Dieu de la sortie d'Égypte en lui demandant de nouveaux bienfaits. Les femmes, les esclaves et les enfants n'étaient pas tenus à le réciter (Schürer, *Geschichte*... II[4], 537 ss.). C'est la confession de foi d'Israël.

31) A ce premier commandement Jésus en joint aussitôt un second, sans

toi-même. Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que

que le scribe le lui ait demandé, parce que, dans sa pensée, il fait corps avec le premier. L'amour du prochain est donc au-dessus de tous les autres commandements, même la circoncision ou le sabbat. La citation est littérale, d'après Lev. xix, 18. On s'est demandé si Jésus a été le premier à rejoindre deux textes aussi éloignés afin de les fondre pour ainsi dire en un seul, contenant les deux plus grands commandements. La raison de douter est que dans Lc. qui n'a pas l'interrogation du scribe dans le Temple, un docteur de la Loi, interrogé par Jésus, a fait lui-même cette soudure (Lc. x, 27). Si Lc. n'a fait que déplacer l'épisode traditionnel, on peut croire qu'il a attribué la réponse au docteur afin de préparer la parabole du bon Samaritain. Ce docteur connaît le précepte relatif au prochain, mais il ne sait pas qui est le prochain. Et c'est en effet sur ce point qu'était toute la difficulté.

On est heureux aussi de rendre hommage aux belles pensées que les Écritures avaient fait éclore dans le judaïsme. Philon (cité par *Klosterm.*) avait compris la distinction méthodique des devoirs envers Dieu et envers les hommes qui résumaient toute la loi : Ἔστι δ' (ὡς ἔπος εἰπεῖν) τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης (*De Septenario,* éd. *Mangey*, p. 282). Ce sont comme deux têtes de ligne : devoirs envers Dieu, devoirs envers les hommes, plutôt distingués philosophiquement que réunis dans le même mouvement de l'amour, dont Philon ne prononce pas le nom à propos de Dieu. La philanthropie, d'après Diogène Laërce (iii, 98), est la politesse, la familiarité, mais aussi la disposition à secourir tous les malheureux. Il est très à l'honneur de Philon, imbu de philosophie, qu'il parle des hommes en général. Beaucoup plus souvent on a cité une parole araméenne de Hillel qui a chance d'être authentique, quoique conservée seulement dans le Talmud (*b. Sabb.* 31[a]) : « ce que tu hais pour toi-même, ne le fais pas à ton prochain » (cf. Philon, cité par Eusèbe, *Praep. ev.* VIII, vii, 6 : ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν). Mais, outre que le précepte est seulement négatif (cf. Tobie, iv, 15 : καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς), il est très probable que le prochain de Hillel était seulement le Juif. Il adressait cette parole à un prosélyte, mais pour l'exhorter à devenir juif. C'est d'ailleurs le sens de prochain dans le passage du Lev. xix, 18 d'après le début du verset : « les fils de ton peuple ». Toute la question était donc de savoir qui était le prochain. Lc. a au fond la même pensée que Mc. et Mt. quand il fait consister la supériorité de Jésus sur le docteur à l'instruire sur ce point. Tout le monde pouvait citer le texte biblique du Lévitique, quoique R. Aqiba soit peut-être le premier rabbin qui l'ait bien mis en relief. On pouvait aussi, comme Philon, distinguer deux ordres de devoirs. Il est cependant plus probable que Jésus est le premier qui ait rapproché les deux textes Dt. vi, 4 s. et Lev. xix, 18. Mais à supposer que l'ordre du texte de Lc. réponde à une réalité historique stricte, ce qui importait, c'était de montrer que l'amour du prochain découle de l'amour de Dieu et s'étend par conséquent à toutes les créatures humaines. Par-dessus tout, le point capital était de déterminer les

ceux-là. » 32 Et le scribe lui dit : Maître, tu as parfaitement bien dit qu'Il est unique et qu'il n'y en a pas d'autre que Lui, 33 et l'aimer de tout son cœur et de toute son intelligence et de toute sa force, et aimer le prochain comme soi-même, vaut beaucoup mieux

hommes à aimer Dieu par-dessus toutes choses et à pratiquer la charité universelle. Or elle est si bien devenue la règle fondamentale du christianisme que saint Paul ne citera plus que le second commandement comme contenant toute la loi (Rom. xiii, 8 s.; Gal. v, 14; cf. Jac. ii, 8), et il est au contraire assez notoire que tout le rabbinisme est fort peu pénétré d'amour de Dieu et encore moins de charité universelle. On ne saurait reprocher aux docteurs juifs d'avoir dit que tous les commandements sont graves, et qu'il faut s'appliquer aux plus petits. Mais il est déjà étrange qu'on ait mis sur la même ligne la défense de dénicher (Dt. xxii, 6. 7) et le précepte d'honorer ses père et mère (*Péa,* i; cf. trad. Schwab, *h. l.* p. 12). Et le judaïsme, fier d'avoir reçu de Dieu beaucoup de commandements, se plaisait à les multiplier par les textes qui les contenaient, de façon à ce que l'observation d'une loi soit équivalente à celle de quarante-huit (Bacher, *Die Agada der Tannaiten,* II, 92). Au regard de cette arithmétique fantastique, les deux versets de saint Marc sont bien la charte courte et expressive d'une vie nouvelle, animée par la charité. On peut se demander si elle n'a pas influé sur une belle expression du Talmud de Jérusalem (*Péa,* i; cf. trad. Schwab, *h. l.* p. 8) : « l'aumône et l'accomplissement des bonnes œuvres contre-balancent tous les commandements de la Loi ».

32) Les trois derniers versets de la péricope sont propres à Mc. Il est étrange que Loisy regarde si souvent comme secondaire ce qui a le plus le cachet d'une conversation réelle. Le scribe répète ce qui a été dit, d'où la tentation de ne pas écrire ses paroles, mais cependant il révèle son âme, ce qui n'indique pas l'œuvre d'un ravaudeur. — ἐπ' ἀληθείας, non pas « selon la vérité des faits », *egregie secundum veritatem*, *verissime* (*Knab.*), mais plutôt « vraiment très bien » (*Swete, Holtz.* etc.). Le scribe ne répète pas le nom de Dieu, par respect; c'est pour la clarté qu'il a été ajouté dans de nombreux mss. et verss., y compris la *Vg. clém.*, mais non *W.-W.* Il insiste sur la profession de foi monothéiste dans les termes de Dt. vi, 4 et iv, 35; cf. Ex. viii, 10 (6); Is. xlv, 21.

33) Dans sa répétition, le scribe omet ψυχή et remplace διάνοια par σύνεσις. Il reste les trois termes du texte primitif, le cœur, l'esprit, l'énergie, quoique un peu transformés. Puisque les deux commandements l'emportent sur tous les autres, ils l'emportent donc sur tous les holocaustes et autres sacrifices. La conclusion était fort bien déduite, et c'est pour y arriver que le scribe a d'abord répété les paroles de Jésus. Sans lui attribuer trop de vanité, on peut croire qu'il n'était pas fâché, adhérant à la doctrine, de la compléter. La supériorité de la loi morale sur les sacrifices était déjà enseignée dans I Sam. xv, 22, mais dans un cas où le sacrifice était au prix d'une désobéissance (θυσίαι représente זבחים, les sacrifices pacifiques). Depuis, cette doctrine s'était encore affirmée (Eccle. iv, 17) et même développée (Jer. vii, 21-23;

que tous les holocaustes et sacrifices. » 34 Et Jésus, voyant qu'il avait répondu sagement, lui dit : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Et personne n'osait plus l'interroger.

35 Et Jésus, prenant la parole, disait en enseignant dans le

Os. vi, 6; Prov. xxi, 3; Ps. xl, 7). Il n'est donc pas étonnant de trouver des sentences de rabbins dans ce sens (Wünsche, *Neue Beiträge*, 400). Et il va sans dire que donner au culte extérieur sa vraie place et son vrai sens n'équivaut pas à le supprimer.

34) Le scribe s'est montré non seulement docile, mais sagace (νουνεχῶς, *hapax* dans le grec biblique, mais courant comme synonyme de νουνεχόντως), parce qu'il a déduit du primat de la charité l'infériorité de la loi rituelle. Il n'est pas loin du royaume de Dieu, c'est-à-dire qu'il a presque les dispositions nécessaires pour recevoir l'Évangile. La métaphore tirée de l'éloignement suppose que le royaume est un lieu; mais cela aussi est une métaphore; le scribe s'approchera par la volonté de ce qui est en réalité une grâce offerte.

La conclusion de Mc. καὶ οὐδείς κ. τ. λ. s'applique aux trois épisodes qui précèdent. Les indifférents ou les curieux s'abstiennent aussi bien que les ennemis. Quoique la dernière réponse de Jésus fût encourageante, elle avait été méritée par une intelligence peu commune. Personne ne se hasarde plus à courir le risque.

35-37. L'origine du Messie (Mt. xxii, 41-45; Lc. xx, 41-44).

35) Dans Mc., Jésus s'adresse à la foule; ἀποκριθείς est simplement une tournure sémitique, comme ix, 5. 6, et ne prouve pas que Jésus soit en discussion avec les Pharisiens (contre *Knab.*). Lc. a glissé sur le caractère des interlocuteurs πρὸς αὐτούς et λέγουσι, sans οἱ γραμματεῖς. Quoi qu'il en soit, dans Mc. Jésus enseigne, et son but est de détruire un enseignement des scribes nuisible à la foule. Dans ce qu'a retenu la tradition, l'argumentation n'est qu'ébauchée; Jésus se contente de montrer que les conclusions des scribes ne sont pas d'accord avec leurs propres principes. Dans πῶς λέγουσιν on ne doit pas trop insister sur le sens primitif de πῶς, comme si Jésus avait voulu dire : « dans quel sens les scribes disent-ils que le Christ est fils de David? » C'est seulement une difficulté soulevée : « Comment les scribes peuvent-ils dire »... en présence du fait qui va être signalé.

La foule, comme les scribes, croyait que le Messie serait fils de David; elle venait de témoigner sa foi à propos de Jésus lui-même (xi, 10), en disant : « béni soit le règne de notre père David qui vient ». Mais elle identifiait trop exclusivement le messianisme avec le règne de la maison de David sur Israël, comme dans les prières pharisiennes (cf. *Le Messianisme*... 215 s.), tandis que Jésus y voyait le règne de Dieu. Or l'erreur vulgaire s'appuyait précisément sur le titre de fils de David qu'on donnait couramment au Messie.

Que le Messie dût être fils de David, cela résultait des Écritures, mais il y avait inconvénient à ne songer qu'au règne national en s'appuyant par exemple sur Isaïe (xi, 1 ss.), parlant de ses origines humaines, sans tenir compte de Daniel (cf. *RB*. 1904, p. 494 ss.), indiquant son origine céleste.

Temple : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? 36 David lui-même a dit par l'Esprit-Saint :

> Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite,
> jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds.

37 David lui-même l'appelle Seigneur, et d'où vient qu'il est son fils ? » Et la masse du peuple l'écoutait avec plaisir.

36) αὐτός d'après Klost. dans le sens araméen : « lui, David » ; mais plutôt au sens grec « David lui-même ». « Dans l'Esprit-Saint », parce que les psaumes sont inspirés ; le Ps. cx (cix dans les LXX) commence précisément par l'affirmation d'un oracle. C'est Iahvé qui va prendre la parole. La citation est absolument conforme au texte des LXX dans la plupart des mss. Si l'on s'attache à l'autorité de BD réunis (*Nestle*, *Swete*), Mc. a omis l'article devant Κύριος, comme pour distinguer ce Seigneur de « mon Seigneur », et mis ὑποκάτω au lieu de ὑποπόδιον. Le texte hébreu porte : « Iahvé a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je place tes ennemis comme escabeau à tes pieds ». Celui qui prend la parole dans le psaume regarde donc comme son Seigneur celui que Iahvé ou Dieu, le Seigneur, fait asseoir à sa droite. Jésus en conclut que les scribes devraient reconnaître que le Messie est autre chose que fils de David.

Pour que l'argumentation portât contre les scribes, il fallait qu'ils admissent que David avait prononcé ces paroles, et qu'elles s'appliquaient au Messie. Que le psaume ait été attribué à David, c'est ce que prouve le titre du psaume, soit dans le texte massorétique, soit dans les Septante. Saint Pierre ne suppose pas non plus que ce point ait été discuté (Act. ii, 34). De plus le ps. était messianique. Des critiques l'ont reconnu pour la tradition récente des midrachim, mais l'ont nié pour le temps de Jésus parce que l'interlocuteur de s. Justin (*Dial. contre Tryph.* xxxiii) le disait écrit d'Ézéchias. Comme il n'y a aucune raison dans le ps. de songer au règne d'Ézéchias, ce nom est sans doute une échappatoire des Juifs. Ézéchias, qui avait été presque le Messie, venait naturellement ici comme dans Is. vii ss., pour échapper à l'argument des chrétiens (*Le Messianisme...*, p. 217). D'ailleurs le psaume lui-même est nettement messianique (cf. *RB*. 1905, p. 46 ss., et Raffl, *Die Psalmen*, III, p. 26 ss.), et les apôtres l'ont entendu comme tel (Act. ii, 34 ; I Cor. xv, 25 ; Eph. i, 20-22 ; Heb. i, 3 ; v, 6 ; vii, 17. 21 ; viii, 1 ; x, 12-13 ; I Pet. iii, 22). Ces points admis, les scribes auraient dû comprendre que David ne pouvait saluer le Messie comme son maître s'il était seulement son fils. Fût-il un roi plus grand que lui, ce n'était toujours pas une raison de le nommer son maître ou son Seigneur. (Même les exégètes qui nient le caractère messianique du psaume aussi bien que son origine davidique, reconnaissent que celui qui parle se considère comme très inférieur à celui dont il parle). Le Messie n'est donc pas seulement un plus grand roi, il n'y a pas entre David et lui du plus ou du moins ; il appartient à un autre ordre.

37) C'est la conclusion que tire le Sauveur. — πόθεν est entendu généralement comme πῶς, à quoi se sont tenus Lc. et Mt. Mais Mc. a pu tenir au sens propre

du mot : « de quelle manière? » (cf. πῶς καὶ πόθεν ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι; [Plat. *Phaed.* 269 *d*], « comment et de quelle source pourrait-on le procurer? »). L'interrogation n'est pas seulement une manière de conclure contre les scribes; elle soulève en même temps un problème. Les scribes, qui se croient si bien informés, n'ont même pas sondé les profondeurs du messianisme.

Les critiques comme Holtz., Wellh. etc. insistent à l'envi sur l'authenticité de ce passage. Wellh. fait observer très justement que Jésus n'aurait pas abordé cette question s'il n'avait été lui-même en cause. Il était le Messie et il montrait que les scribes qui refusaient de le reconnaître n'avaient même pas compris un passage très important de l'Écriture.

Mais les critiques libéraux vont beaucoup plus loin et prétendent que Jésus a voulu affirmer que le Messie ne devait pas être fils de David, et que lui, Jésus de Nazareth, pouvait donc paraître comme Messie sans descendre de sa maison. D'après Loisy : « Dégagé de toute subtilité théologique, son discours signifie que le Christ n'a pas besoin d'être fils de David, et que sa dignité vient de plus haut » (II, 363). Mais s'il n'y a pas ici de subtilité sur le « besoin » d'être fils de David, cette analyse ne prouve pas que « Jésus ne se considérait pas comme descendant de David ». La filiation davidique n'ajoutait rien à la dignité de Jésus, et dans ce sens il n'en avait nul besoin, soit! Qu'était-ce à côté de sa dignité personnelle? Mais il fallait qu'il fût homme, pour être le Messie, et la descendance davidique était promise par les prophéties. C'est un point que Jésus ne nie pas. Il est étrange qu'on tire des affirmations positives d'un argument si manifestement dirigé contre certaines personnes, comme si Jésus prenait à son compte la *contradictoire* des opinions des scribes. Toute l'allure de son argument ne tend pas à prouver que le Messie sera totalement autre que ce que pensent les scribes, mais à établir qu'il sera beaucoup plus. Il avait conscience, se disant le Messie, d'avoir une origine plus haute que celle qui eût résulté seulement de la filiation davidique, filiation qu'il laisse dans l'ombre peut-être comme un point tellement certain qu'on ne le discutait pas. Aussi bien les mêmes critiques accordent que Mt. et Lc. certainement, et Mc. très probablement, croyaient avec saint Paul (Rom. I, 3) que Jésus descendait de David. Ils sont donc obligés, pour soutenir leur système, de dire que les évangélistes n'ont pas compris ce qu'ils écrivaient, et cependant leur seul argument, c'est qu'ils suivent le sens naturel de ces mêmes évangélistes!

Dans un autre sens, il n'est pas juste de dire avec Knab. (sur s. Mt. II, p. 273) que si David n'est pas le véritable auteur du psaume, les arguments de Jésus sont *futilia, ridicula, falsa*. Ce n'était ni ridicule, ni inutile d'établir très solidement que les scribes n'étaient même pas d'accord avec leurs principes en refusant de reconnaître que le Messie devait être bien supérieur à David, et même d'indiquer son origine surnaturelle. Les scribes écartés du débat, c'est de la conscience de Jésus lui-même, et du témoignage des évangélistes et des apôtres, plutôt que de la tradition littéraire sur l'auteur du psaume, que nous tenons la vérité qu'il insinuait au peuple. Tout l'argument a le caractère d'une réfutation, il faut le lui laisser. La réfutation conclut admirablement, et avec une précision rigoureuse; c'est tout ce qui importait à ce moment.

38 Et il disait en son enseignement : « Gardez-vous des scribes, qui aiment à se promener en robes longues, à être salués sur les places publiques, 39 à avoir les sièges d'honneur dans les syna-

Le demi-verset 37^b pourrait être rattaché à ce qui suit. Il prépare l'attaque contre les Scribes, quoiqu'il résume aussi l'impression de la foule sur ce qui précède. Elle demeurait attachée au Maître et l'avait entendu sans doute avec un plaisir particulier résoudre les difficultés des Pharisiens et des Sadducéens. Le peuple a toujours aimé beaucoup les reparties heureuses.

38-40. Agissements des scribes (Lc. xx, 45-47; cf. Mt. xxiii, 1 ss.).

38) Ce verset est, nous l'avons dit, la suite de 37^b; il semble donc que dans Mc. la leçon s'adresse indistinctement à toute la foule. Lc. suit Mc. très fidèlement, sauf quelques détails de style, mais il met les disciples au premier rang des auditeurs. Mt. commence ici un long discours contre les Pharisiens, adressé à la fois aux foules et aux disciples. Ce discours ne touche à Mc. que par les trois traits des premières places dans les festins, du poste d'honneur dans les synagogues et des salutations. Mc. ne peut être censé avoir abrégé Mt. puisqu'il contient ces trois traits de la même façon et qu'il y ajoute le v. 40, sans équivalent dans Mt. Ce petit discours suffit pour stigmatiser la vanité, l'avarice et l'hypocrisie des scribes.

Sur βλέπετε ἀπό, cf. viii, 15; ce n'est pas une tournure sémitique. A l'inverse de Mt., Mc. nomme plus souvent les scribes que les Pharisiens; ils formaient comme le cœur du parti, surtout dans son hostilité envers Jésus. θέλω avec un infin., puis un acc., construction trop abrupte, évitée par Lc. Peut-être Mc. réunissait-il dans la même marque de vanité « se promener en longues robes pour être salué ». Il faut voir, aujourd'hui encore, les riches juifs se promener lentement le samedi dans leurs houppelandes de velours jaune ou violet. On saluait sans doute en Orient jadis comme aujourd'hui, en s'inclinant très bas, la main droite esquissant une courbe encore plus basse, jusqu'à ce que le plus digne admette l'autre au baiser, très tendre, sur les deux joues. Le *syrsin.* et deux mss. du *syr. pal.* (B C), et *syrcur.* sur Lc. xx, 46, supposent ἐν στοαῖς, « dans les portiques », ce qui s'explique par l'omission d'une lettre, en grec ou en syriaque. Cette leçon serait d'ailleurs moins expressive, et ferait presque double emploi avec ἐν ἀγοραῖς. L'agora ancienne n'était pas une place vide qu'on traverse rapidement; elle était occupée constamment par des boutiques plus ou moins stables, et répondrait mieux, comme physionomie générale, à un marché qu'à une place publique. Et il faut tenir compte des habitudes de flânerie de l'Orient.

39) Les termes πρωτοκαθεδρία et πρωτοκλισία n'ont pas été trouvés en dehors du N. T.; les premières places au tribunal ou dans les académies, et les premières couches à table; c'est comme le banc d'honneur dans une église et la première place dans un repas. On trouve dans le Talmud (cf. Wünsche, *Neue Beiträge,* 275 ss.) le protocole des honneurs rendus à ceux qui allaient occuper les premières places. Sur la préséance à table, voir Lc. xiv, 8 et cf. Jos. *Ant.* XV, ii, 4 : παρὰ τὰς ἑστιάσεις προκατακλίνων (cité par *Swete*). Sur les places occupées par les convives selon leurs rangs, on pourra consulter le

gogues et les lits d'honneur dans les dîners; [40] qui dévorent les biens des veuves, et font semblant de prier longuement; ils seront plus sévèrement jugés. »

Dictionnaire des antiquités (v° *mensa*); mais on ne sait quel était l'usage chez les Juifs.

40) Le v. débute par le nomin., parce que la phrase reprend; le partic. est pour un verbe fini que Lc. a eu soin de mettre : οἳ κατεσθίουσιν, et que D a introduit dans le texte de Mc. La recension dite occidentale (D, *latt.*, *syrsin.;* même *pes.*) fait de προσευχόμενοι une dépendance du premier partic., en supprimant καί devant προφάσει : *Vg. : qui devorant domos viduarum sub obtentu prolixae orationis;* mais avec καί, comme a entendu Lc., Jésus attaque deux défauts, la cupidité et l'hypocrisie, qui d'ailleurs peuvent très bien se combiner. Les scribes mangent les biens (οἰκία dans le sens de οἶκος, les biens, la fortune; cf. Élien, *V. H.* iv, 2 : οἰκίαν αὐξῆσαι καὶ πλοῦτον) des veuves, non pas en acceptant des aumônes, mais plutôt en profitant de leur connaissance du droit pour les dépouiller. Dans les sociétés où les droits de la femme dépendent en grande partie de la protection des hommes de la famille, les veuves sont naturellement le point de mire de la cupidité.

Les scribes font semblant de prier longtemps. — πρόφασις signifie ordinairement prétexte, mais peut s'opposer à la vérité ou à la réalité : Πρόφασιν... μέν... τῷ δ' ἔργῳ (Lysias, 120, 35). Les scribes affectent de prier longtemps, ce qui est un sûr moyen d'augmenter leur crédit auprès du peuple et surtout des femmes. La prière ayant toujours en Orient une certaine solennité extérieure, cela est encore de la vanité, mais une vanité qui touche à l'hypocrisie, puisque, en réalité, les scribes ne sont pas, pendant ces longs temps, adonnés à la prière intérieure. Le compar. περισσότερον κρίμα les compare à d'autres qui ne sont pas moins coupables, mais qui du moins ne font pas ostentation de piété.

Les reproches de Jésus ne portent évidemment pas sur tous les individus de la classe des scribes. Il sera loisible aux savants juifs de trouver dans les écrits rabbiniques nombre de traits fort honorables pour les docteurs. Le Maître s'attaque aux vices les plus notoires de la corporation, et met la foule en garde contre leur principal moyen d'influence, l'affectation de la piété. C'est précisément aussi ce que Josèphe, pharisien lui-même, reconnaît chez les Pharisiens : l'influence sur le sexe féminin parce qu'on les croit amis de Dieu (*Ant.* XVII, ii, 4). Et qu'il y ait eu dans le parti une affectation de piété, cela est dit clairement dans le Talmud, qui est cependant l'œuvre de leurs héritiers spirituels. Je cite *j. Ber.* ix, 14^b, d'après l'interprétation peu suspecte du rabbin Jacob Levy (*Neuhebr. und chald. Wörterbuch*, v° פרוש) : il y a sept espèces de Pharisiens, dénommés par des sobriquets : 1) celui qui sent sur ses épaules les bonnes actions qu'il vient de faire pour s'en glorifier; 2) celui qui demande un petit délai pour vaquer à une œuvre pie; 3) celui qui offre de décompter quelques mauvaises actions de la masse de ses actes vertueux; 4) celui qui affecte de prendre sur sa petite fortune pour les œuvres pies; 5) celui qui demande à connaître ses fautes pour les com-

[41] Et s'étant assis en face du Trésor, il regardait comment la foule jetait de la petite monnaie dans le Trésor; et beaucoup de riches en jetaient beaucoup. [42] Et une pauvre veuve survenant jeta

penser par des vertus; enfin, deux classes vertueuses : celui qui craint Dieu, et celui qui l'aime. On reconnaissait d'ailleurs aux Pharisiens, rompus à toutes les arguties de la tradition exégétique, une merveilleuse habileté pour mettre les gens dans le sac. Le coup des Pharisiens, מכת פרושים, était une expression proverbiale comme le coup de Jarnac.

41-44. L'OBOLE DE LA VEUVE (Lc. XXI, 1-4).

41) Cet épisode est passé sous silence par Mt. qui, dans le grand discours contre les Pharisiens, n'a point non plus parlé de leurs procédés à l'égard des veuves. Cependant on ne peut guère croire que la mention des veuves au v. 40 ait amené Mc. à placer ici cet incident, dont l'ordre paraît tout à fait historique. Ce serait plutôt la pauvreté de cette veuve qui aurait pu suggérer le reproche fait aux scribes! Jésus ayant achevé son enseignement s'était assis, les disciples circulant ou causant à quelque distance. Il avait pénétré dans la cour des femmes. Là, à l'intérieur de l'enceinte sacrée, se trouvait le Trésor. Hérode Agrippa fit suspendre une chaîne d'or votive τῶν ἱερῶν ἐντὸς ἀνεκρέμασεν περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον (Jos. *Ant.* XIX, VI, 1). Quoiqu'il soit question d'une façon générale des trésors du Temple (II Esdr. XX, 38; IV Macc. IV, 3), il n'y avait, d'après Josèphe et le N. T., qu'un trésor (cf. pour le sing. II Macc. III, 6; IV, 42; V, 18; II Esdr. XX, 37) qui pouvait et devait comprendre plusieurs chambres, car selon l'usage des temples dans l'antiquité, on y acceptait même en dépôt les biens des particuliers, entre autres des veuves et des orphelins (II Macc. III, 10). Comme γαζοφυλάκιον n'est jamais employé dans le sens de « tronc », on supposera qu'un tronc destiné à recevoir les offrandes était placé dans une des chambres du trésor, avec l'ouverture à l'extérieur. D'après la Michna (*Cheq.* VI, 1. 5), il y avait treize troncs dans le temple, pour recueillir les offrandes destinées aux sacrifices offerts pour tout le peuple. Ils étaient étroits par en haut, larges en bas, d'où leur nom de trompettes (שופרות); mais ces renseignements ne sauraient être garantis.

Le χαλκός signifie soit de la monnaie de cuivre en général (*Klosterm.*), soit plutôt (*Swete*) une petite monnaie déterminée, comme l'*as* (ἀσσάριον, Mt. X, 29) ou le *quadrans* (κοδράντης, Mt. V, 26). Le peuple donne ces pièces de monnaie une par une, les riches en jettent des poignées.

42) Une veuve, μία, cf. V, 22 (*Moulton*, 96), dans le sens de l'art. indéfini, « une », comme en grec moderne; Lc. a plus élégamment τινα. Elle est tout à fait pauvre, πτωχή, touchant à la mendicité, plutôt qu'à la *paupertas* qui est simplement la gêne. Elle jette les deux plus petites pièces de monnaie qui soient, car le λεπτόν (valant un centime chez les Grecs modernes) était la moitié du *quadrans*, quart de l'*as*, alors le seizième du denier, unité monétaire d'argent un peu inférieure à notre franc. L'explication ὅ ἐστι κοδράντης s'adresse d'après Swete aux lecteurs latins de Mc.; on leur explique qu'un λεπτόν est la moitié du *quadrans*. Cependant l'explication aurait pu être utile

deux petites pièces, qui sont le quart d'un as. [43] Et ayant appelé ses disciples il leur dit : « En vérité je vous le dis, la pauvre veuve que voici a jeté plus que tous ceux qui ont jeté dans le Trésor; [44] car tous ont jeté de leur superflu, mais elle a jeté de son indigence, tout ce qu'elle avait, toute sa subsistance. »

à d'autres, car le λεπτόν n'était pas une unité reconnue. Le mot κοδράντης avait droit de cité dans le grec (Mt. v, 26).

43) Jésus appelle ses disciples; Lc. a omis ce trait, ainsi que la mention des donateurs du commun. Il suffisait, pour tirer une leçon, d'opposer la pauvresse à des riches, et cette leçon valait pour tout le monde. Mais Mc. tient à conserver aux faits leur physionomie. L'enseignement est donné sous cette forme légèrement paradoxale dont Jésus se servait assez volontiers pour frapper l'esprit et la mémoire. La veuve n'a pas donné plus matériellement; donc il faut apprécier ce plus dans sa valeur morale.

44) Nouvelle expression de forme paradoxale ; la veuve a donné de ce qui lui manque, c'est-à-dire de son indigence. Elle a donc tout donné. En révélant ce trait, le Sauveur montre qu'il connaît la situation de la veuve, mieux qu'on ne pouvait le faire à juger seulement par l'extérieur.

On s'est plu à rappeler que les philosophes avaient déjà reconnu que le prix du don n'est pas proportionné à sa valeur marchande, mais aux dispositions de celui qui donne : οὐθὲν δὲ κωλύει ἐλευθεριώτερον εἶναι τὸν τὰ ἐλάττω διδόντα, ἐὰν ἀπὸ ἐλαττόνων διδῷ (Aristote, *Morale à Nicom.* IV, i, 19 [*Didot*]). Mais cette réflexion ou d'autres semblables n'ont pas contribué beaucoup à exciter la générosité. La leçon que notre Sauveur a tirée de l'exemple de l'humble veuve est encore le mobile des plus admirables dévouements. Ses paroles ne sont pas seulement des réflexions justes; elles sont un principe de vie.

CHAPITRE XIII

[1] Or, comme il sortait du Temple, un de ses disciples lui dit : « Maître, regarde quelles pierres et quelles constructions! » [2] Et Jésus lui dit : « Tu vois ces grandes constructions? Il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

XIII, 1-2. Prophétie sur la destruction du Temple (Mt. XXIV, 1-2; Lc. XXI, 5-6).

1) Dans Mc., Jésus est interpellé par un de ses disciples au moment où il sort du Temple (qui n'est plus, comme dans la scène précédente, le *hiéron* intérieur). Aussi le disciple lui fait-il remarquer les pierres dont la grosseur colossale attirait le regard lorsqu'on passait le mur du hiéron, où l'on peut encore en admirer quelques-unes. Dans Mt., on est déjà sorti et on a marché, aussi les disciples font-ils remarquer seulement les constructions dont l'effet devait être splendide. Lc. qui paraît laisser toute la scène dans le hiéron fait admirer les riches offrandes qui l'ornaient comme des trophées. Chaque Évangéliste conserve donc les convenances du lieu où l'on se trouve. — ἴδέ a perdu son sens primitif; aussi peut-on l'employer avec un nominatif comme ἄγε, φέρε ou ἰδού, mais il s'adresse cependant plus directement à quelqu'un que ἰδού. — ποταπός, récent pour ποδαπός. — οἰκοδομαί au plur. pour désigner l'ensemble des constructions, surtout, semble-t-il, celles du Temple-Sanctuaire qui dominait tout le reste de sa masse imposante. La réflexion du disciple est bien d'un homme du peuple qui, dans un édifice, admire les gros matériaux plus que le style, mais aussi l'appareil de ces gros blocs est-il proprement admirable (Lc. λίθοις καλοῖς) et Josèphe a pris soin de les décrire (*Ant.* XV, XI, 3), longs de vingt-cinq coudées, hauts de huit, et larges d'environ douze, ce qui ne va pas sans exagération.

2) La négation double οὐ μή est répétée deux fois. D'après Moulton (191), sur 60 cas dans les Évangiles, 54 appartiennent aux paroles du Christ. On peut donc voir dans cette tournure un écho de l'araméen parlé par Jésus. Ἐπὶ λίθον au lieu de ἐπὶ λίθῳ (qu'ont mis plusieurs mss. DA, etc.), prouve seulement le déclin du datif dans la *koinè* (d'après *Swete* à cause du mouvement dans οὐ μὴ ἀφεθῇ).

Les critiques, même les plus radicaux, sont d'accord pour reconnaître l'authenticité de cette prophétie. Jésus a prédit la ruine du Temple; c'est même un des griefs qu'on a fait valoir contre lui (Mc. XIV, 58; Mt. XXVI, 61). Le sens de la prophétie est que le Temple sera ruiné et cessera d'être un édifice

[3] Et quand il se fut assis sur le mont des Oliviers, en face du Temple, Pierre l'interrogea en particulier, avec Jacques et Jean et André : « [4] Dis-nous quand cela arrivera, et quel sera le signe quand tout cela devra s'accomplir? »

consacré au culte juif. Les termes se rapprochent de ceux de Michée pour annoncer la ruine de Jérusalem (Mich. III, 12). L'accomplissement a été littéral. On ne comprend pas comment M. Loisy a pu écrire : « Le temple a été brûlé, non démoli, en sorte que la métaphore des pierres renversées se trouve matériellement inexacte » (II, 395). D'après Josèphe, Titus aurait voulu épargner le Temple, mais quand il eut été incendié, il le fit détruire de fond en comble avec la ville : κελεύει Καῖσαρ ἤδη τήν τε πόλιν ἅπασαν καὶ τὸν νεὼν κατασκάπτειν (*Bell.* VII, I, 1). Josèphe dit expressément le Sanctuaire, ou Temple proprement dit. C'était lui que visait la prophétie de Jésus, comme centre de la religion juive, non pas l'enceinte extérieure renfermant le parvis des Gentils. On ne peut attribuer à une époque plus basse que le temps des Hérode les soubassements monumentaux qui existent encore, surtout à l'angle sud-est et à l'ouest, mais leur présence ne fait qu'attester davantage la ruine de tout ce qui était le Temple comme édifice religieux.

L'auteur de la *Catena* dite de Victor d'Antioche attribuait lui aussi les parties demeurées debout à l'époque antérieure au siège, et s'en tenait à la solution indiquée : εἰ δέ φασί τινες, μήπω εἰς τέλειον τοῦτο γεγενῆσθαι, ἀλλ' ἔτι σώζεσθαι λείψανον τούτων, οὐδ' οὕτω διέπεσεν ἡ ἀπόφασις. καὶ γὰρ τὴν ἐρημίαν ἐνδεικνύμενος τὴν παντελῆ ταῦτα ἔλεγεν, καὶ τὴν τῆς νομικῆς λατρείας κατάλυσιν περὶ τὸν κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον ἔνθα ἦν. ἔστι γὰρ αὐτοῦ μέρος μέχρι τῶν θεμελίων ἠφανισμένον. Sur la tentative de Julien de rebâtir le temple, cf. AMMIEN MARC. XXIII, 1; SOCR. *Hist. Eccl.* III, 20; SOZOMÈNE, *H. E.* V, 22; THÉOD. *H. E.* III, 15.

Le ms. D, l'anc. lat., excepté *q* et Cyprien, ont ajouté : και δια τριων ημερων αλλος αναστησεται ανευ χειρων, d'après Jo. II, 19 et Mc. XIV, 58.

3-4. LA QUESTION SUR LE DÉNOUEMENT (Mt. XXIV, 3; Lc. XXI, 7).

3) La redoutable prophétie est suivie d'une pause. Les disciples se taisent, jugeant probablement inopportun ou même imprudent d'interroger le Maître en public sur un sujet aussi dangereux. On franchit le Cédron et Jésus s'assied sur le mont des Oliviers, en face du Temple, assez haut sans doute pour que la vue plonge sur ses terrasses et embrasse l'ensemble harmonieux des constructions qui sont éclairées à revers par le soleil couchant. Quatre disciples s'approchent; ce sont les premiers appelés (I, 14-20), mais André est séparé de Pierre, à cause de la situation prépondérante du couple Jacques et Jean. C'est probablement Pierre qui prend la parole. Dans Mt. il n'est question que des disciples en général, dans Lc. ce sont toujours des innomés, mais on ne saurait y voir un public mêlé (*Loisy*) qu'en supposant que Lc. a perdu de vue le caractère intime du discours.

4) La question est double : quand cela (ταῦτα) doit-il arriver? quel sera le signe du dénouement? D'après ce qui précède, ταῦτα ne peut signifier que la ruine du Temple, mais qui ne peut être, cela va de soi, un événement isolé;

on suppose que le Temple sera englobé dans quelque grande catastrophe. C'est ce que Mc. a pu exprimer par le second ταῦτα suivi de πάντα. Mt. a plus nettement indiqué deux thèmes, avec cette nuance qu'on demande le *quand* de la ruine du Temple, et le *signe* de la consommation, parce que la ruine de Jérusalem demeure davantage au premier plan.

5-9. Le discours eschatologique, 1re partie : Les temps de détresse (Mt. xxiv, 4-8; Lc. xxi, 8-11).

Thème général. Le grand discours eschatologique de Mc. va du v. 5 au v. 37. Tout le monde regarde 33-37 comme un appendice. Depuis l'antiquité, le sujet en a été compris de manières très différentes. D'après Victor, Apollinaire et Théodore de Mopsueste l'ont entendu de la fin du monde, Titus de Bosra et Chrysostome de la ruine de Jérusalem. Parmi les modernes, Maldonat pense que, les disciples ayant interrogé à la fois sur la ruine du Temple et sur la fin du monde, le Christ a répondu lui aussi *confuse : existimabant apostoli haec esse conjuncta, finem templi, et finem mundi; noluit Christus hunc illis errorem eripere.* Le Christ aurait donc conçu sa réponse de façon à laisser les apôtres dans leur erreur sur le lien entre la fin du Temple et la fin du monde, erreur qui devait leur être salutaire en augmentant leur énergie. S'il y a, comme le prouvent le dissentiment des Pères sur le sujet du discours et la confusion constatée par Maldonat, un certain embarras dans le discours, n'est-il pas plus prudent d'en chercher la cause dans la composition des évangélistes synoptiques que dans une intention positive de Jésus? On admet depuis bien longtemps que les évangélistes ont groupé les éléments de la tradition chacun suivant son but et les éléments dont il disposait, respectant fidèlement le sens des paroles du Maître, mais ne les alignant pas toujours dans le même ordre. C'est à une solution de ce genre qu'on a eu recours dans la *RB.* 1906, p. 382-411. Ici on se placera encore plus spécialement au point de vue de Mc. D'après Knab., le discours comprend d'abord un tableau des calamités générales jusqu'à la fin du monde (5-13); puis la prédiction de la ruine de la ville et du Temple (14-19); l'annonce de la fin du monde (20-31); une exhortation à la vigilance (32-37). Mgr Le Camus (*La Vie de N.-S. Jésus-Christ,* 6e éd., p. 113 ss.) interprète tout de la ruine de Jérusalem et de l'établissement du règne de Dieu sur la terre jusqu'au v. 32, qui commence le couronnement de ce règne messianique dans l'éternité. Les critiques libéraux, auxquels s'est joint M. Loisy, mettent le discours en opposition avec la prophétie sur la destruction du Temple. Ils ne lui attribuent à peu près aucune authenticité. Voici par exemple l'analyse de Wellh. : Une apocalypse juive, comprenant 7. 8-12; 14-22; 24-27; le reste est d'origine chrétienne, notamment 28-37. Klosterm. admet en outre des paroles de Jésus notamment 30. 31. 32, sûrement authentiques. Loisy dit l'apocalypse juive (6 [ou 7]-8; 14-20; 24-31) complétée par des discours déjà écrits. D'une façon générale tout le discours serait en opposition avec la pensée de Jésus, lequel a toujours représenté la fin comme imminente et subite, donc sans aucun autre signe préliminaire que sa propre prédication. Environ quarante ou cinquante ans après la Passion, voyant que la fin n'était pas venue, on se serait imaginé que c'était parce qu'il restait à voir passer certains prodromes, et l'on aurait composé ce discours en combinant une

[5] Jésus commença donc à leur dire : « Prenez garde qu'on ne vous induise en erreur. [6] Plusieurs viendront sous mon nom, disant être moi, et ils induiront en erreur beaucoup de monde. [7] Et quand vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerre, ne vous troublez pas. Il faut que cela vienne, mais ce n'est pas

apocalypse juive avec certaines données acquises à la tradition. Dans le courant de son exégèse, Loisy est très préoccupé de tout expliquer sans allusion à la ruine de Jérusalem en l'an 70, ce qui l'entraîne à quelques contradictions.

Swete s'abstient de discuter le problème littéraire.

5) Le discours est attribué à Jésus par la tradition concordante des synoptiques. D'après Loisy, « un des plus forts arguments, sinon le plus fort, que l'on puisse alléguer contre l'authenticité de l'apocalypse synoptique », c'est qu'il faut « choisir entre les déclarations qui montrent le royaume imminent sans autre signe que l'Évangile même, et celles qui le montrent retardé après une série d'événements qui doivent s'accomplir avant qu'il se réalise. Le choix de l'historien ne peut être douteux » etc. (II, 406). Il suffit de distinguer. Le règne de Dieu, inauguré par la prédication de l'Évangile, est non seulement imminent, il est déjà là (Lc. XVII, 20 s.). Mais dans le discours de Jésus, il est question de la ruine de Jérusalem et cette ruine du moins pouvait être annoncée par des signes.

Quant à dire avec Loisy que Mc. n'indique que quatre témoins probablement parce qu'il « a conscience de prêter au Christ un discours, qui, pour le principal, était inconnu de la tradition primitive » (II, 398), c'est faire injure à la sincérité de l'évangéliste.

Le début du discours ne répond pas directement à la question : ἄλλο τοίνυν ἠρώτησαν, καὶ ἄλλο ἀποκρίνεται (*Victor*). De plus, les vv. 5^b et 6 semblent faire double emploi avec le v. 21 (*Wellh.*, *Klost.*, *Loisy*). Mais il n'y aurait répétition inutile que dans l'hypothèse fausse de Loisy etc. où un seul sujet serait traité qui ne serait pas la ruine du Temple. La répétition, qui est incontestable, marque le parallélisme entre les deux parties du discours, ayant chacune un objet différent; chaque période a ses faux Messies. Le Christ ne répond pas directement parce qu'il traite tout un thème à propos d'une question. Précisément parce que la ruine du Temple était en jeu, il fallait prémunir les disciples contre les faux Messies qui seraient unanimes à promettre que l'intervention de Dieu empêcherait ce malheur.

6) Si ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου signifiait « en mon nom », « comme mon mandataire, investi de mon autorité » (cf. IX, 39), le personnage qui se présente ne pourrait dire qu'il est Jésus ou le Messie. Mc. fait allusion à quelqu'un usurpant faussement le nom de Messie, qui est celui de Jésus, en disant qu'il est celui qu'est Jésus, c'est-à-dire le Messie, comme a compris Mt. ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός. Sur l'existence incontestable de faux Messies à l'époque indiquée, cf. *Le Messianisme...*, p. 21 ss.

7) Knab. prétend que les événements ici mentionnés ne sont rattachés ni à la

encore la fin. 8 Car on se lèvera, nation contre nation et royaume contre royaume; il y aura des tremblements de terre en divers lieux, il y aura des famines. C'est le commencement des douleurs.

fin de la ville, ni à la fin du monde; ce sont des événements ordinaires, non des signes, qui se perpétuent dans l'humanité et enfantent des temps nouveaux. Cette opinion n'est juste qu'en partie : ce ne sont pas là des signes derniers, mais ce sont les signes préliminaires. Ils sont énoncés, non pas précisément selon le genre littéraire de l'apocalypse qui suppose une vision, non une allocution, mais toutefois dans les termes généraux qui sont à la fois ceux de la prophétie et de l'apocalypse, qui prétendait, elle aussi, être une prophétie. Les guerres étaient fréquentes dans l'antiquité. Jésus met ses disciples en garde contre le trouble (θροεῖσθε, au pass. « être effrayé par des cris ») qu'auraient pu leur causer les guerres ou les bruits (menaces) de guerre, ou bien les guerres prochaines et les guerres éloignées. — τὸ τέλος signifie la consommation définitive dans I Cor. xv, 24, mais ce mot doit s'entendre selon le contexte. Ici la fin du premier acte est la ruine du Temple.

8). Il est facile de citer des termes semblables dans une apocalypse, par exemple IV Esdr. xiii, 30 : *Et in alios alii cogitabunt bellare, civitates civitatem et locus locum et gens ad gentem et regnum adversus regnum.* Mais c'est encore plus le style de l'ancienne prophétie. Pour les guerres, Is. xix, 2 : ἐπεγερθήσονται Αἰγύπτιοι ἐπ' Αἰγυπτίους καὶ πολεμήσει ἄνθρωπος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ... πόλις ἐπὶ πόλιν καὶ νομὸς ἐπὶ νομόν. Pour les famines, Is. viii, 21; pour les tremblements de terre, Is. xiii, 13. Pour la famine, la peste et l'épée à la fois, Ez. v, 12. Les paroles de Jésus sont même remarquablement sobres, et tout se tient dans le cours des événements normaux; il n'est même pas dit que tous ces sinistres seront amoncelés à la fois. Les exégètes qui ont vu là des prédictions particulières ont pu citer les guerres des Romains contre les Parthes (Tacite, *Annales*, xii, 13; xiii, 6-8, etc.; Suétone, *Néron*, 39) ou la guerre civile qui éclata vers la fin du règne de Néron, et dans laquelle périrent les trois prétendants, Galba, Othon, Vitellius, et, parmi les Juifs, l'agitation réprimée par Cumanus (Jos. *Bell.* II, xii, 1 s.; *Ant.* XX, v, 3 s.), les troubles sous Gessius Florus, ou, dans un horizon plus lointain, les massacres entre Juifs et Grecs à Césarée, Ascalon, Ptolémaïs, Alexandrie, Damas, et la guerre des deux Juifs Asinaeus et Alinaeus finalement détruits par les Parthes (*Ant.* XVIII, ix, 1). La famine de Rome sous Claude est attestée par les Actes xi, 28 et Jos. *Ant.* XX, v, 2; on a cité aussi les tremblements de terre à Colosses, Laodicée, en Crète, à Smyrne, etc. D'autre part Knab., qui ne voit dans les paroles du Christ qu'une vague allusion au cours de l'histoire, ne s'arrête pas à ces événements particuliers. Et de fait Jésus, tout en parlant à ses disciples du temps antérieur à la ruine du Temple, s'est exprimé dans le style général des prophètes qui ne comporte pas une explication trop précise.

Les calamités sont seulement le commencement des douleurs. Ὠδίν, forme récente de ὠδίς, signifie la douleur de l'enfantement, ou même l'enfantement. Par extension, on disait ὠδῖνες θανάτου (Ps. xvii [hébr. xviii], 5), mais la méta-

9 Prenez garde à vous-mêmes! car on vous traduira devant les sanhédrins, et vous serez battus de verges dans les synagogues, et vous comparaîtrez devant des gouverneurs et des rois, à cause

phore doit ici se greffer sur le sens normal du mot. Dans ce cas, la douleur, excessive, est suivie de la joie d'une naissance; c'est le sens que Michée (iv, 10) applique à l'histoire. On peut donc espérer que ces douleurs seront suivies d'une grande joie, d'une sorte de renaissance. Ce n'est point ici un emprunt au terme technique « la douleur du Messie » (au sing.; cf. *Le Messianisme...* 186 s.), expression talmudique pour dire les temps de douleurs qui précèdent l'avènement du Messie, puisque le Messie n'est pas nommé; plutôt les deux expressions viennent parallèlement de l'A. T., et il est difficile que Jésus n'ait pas fait allusion ici à une rénovation capitale de l'histoire religieuse (contre *Knab.*).

9-13. Persécutions contre l'évangile (Mt. xxiv, 9-14; Lc. xxi, 12-19; cf. Mt, x, 17-21; Lc. xii, 11-12; Mt. x, 22[a]; x, 30; x, 22[b]; Jo. xiv, 16. 26; xv, 21; xvi, 2).

Comme le précédent, ce morceau commence par βλέπετε. Après avoir donné aux disciples l'avis de ne pas se troubler, le Sauveur passe à des recommandations plus positives. La place que Mc. a donnée à ces avis se justifie donc très bien, et saint Jean a quelques traits de ce genre dans les dernières paroles de Jésus à ses disciples. D'autre part, Mt. a déjà placé auparavant, dans un discours de mission, une bonne partie de ces avis (x, 17-21), et Lc. lui-même se rapproche plus du texte de Mc. xiii, 11, dans Lc. xii, 11-12, que dans le passage strictement parallèle. On peut donc penser que ces avis ou du moins une partie d'entre eux faisaient partie d'un discours prononcé dans une autre circonstance. Mc. aura bloqué le tout.

9) Les disciples n'auront pas le loisir de s'absorber dans la pensée des malheurs communs. Eux-mêmes seront spécialement menacés. Mc. vise une double persécution, de la part des Juifs et de la part des Gentils. Chez les Juifs, les disciples comparaîtront devant les sanhédrins, c'est-à-dire, soit devant le sanhédrin de Jérusalem, soit devant les synagogues dont les chefs se constituaient en cours de justice, du moins pour la juridiction inférieure. Ces tribunaux prononçaient au moins la peine de la flagellation (II Cor. xi, 24). Mc. en distinguant la synagogue des tribunaux semble désigner presque le lieu des réunions, plutôt que les membres qui la composent. Les disciples seront traduits devant les chefs et fouettés en pleine synagogue. Sur δαρήσεσθε, cf. xii, 3. 5.

Les ἡγεμόνες sont probablement les magistrats romains, procurateurs ou gouverneurs des provinces; les rois sont les princes juifs auxquels on donnait encore ce titre par flatterie et les autres rois chez les Gentils. Les disciples supporteront ces mauvais traitements pour Jésus, afin que l'affirmation de sa mission soit sérieuse, et constitue un témoignage qui s'impose à ceux qui gouvernent. Le témoignage, rendu de cette façon grave et solennelle, ne servira pas seulement au peuple; il s'adressera d'abord à ceux qui se croient le droit de contrôle.

de moi, pour rendre témoignage devant eux. 10 Et il faut tout
d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. 11 Et lors-
qu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous préoccupez pas de
ce que vous aurez à dire; mais dites ce qui vous sera donné à ce
moment-là; car ce n'est plus vous qui parlerez, mais l'Esprit-Saint.
12 Et le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant, et

10) Ce verset semble rompre le contexte. Lc. ne l'a pas du tout. Mt. l'a omis dans le discours x, 17-21, plus semblable à Mc. xiii, 9-13 que Mt. xxiv, 9-14. Dans ce dernier endroit, Mt. l'a transporté après le v. 13 de Mc. Quoi qu'il en soit, puisque Mc. l'a placé ici, c'est d'après son contexte qu'il faut l'expliquer. Entendre πρῶτον comme Knab. *antequam veniat finis,* par allusion au v. 7, et entendre cette fin de la fin du monde, c'est augmenter le désordre, puisque nous n'en sommes pas encore à la profanation du Temple. On ne peut s'appuyer sur le sens de Mt. dont le contexte est différent. πρῶτον signifie donc « avant tout, tout d'abord », puisqu'il est là absolument, sans aucun point de comparaison (*Schanz*, *Loisy, Merx*). C'est ce qu'a compris *syrsin.* qui a joint καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη à ce qui précède et introduit γάρ après πρῶτον. L'idée est amenée par celle du témoignage. Ce témoignage, rendu dans toute sa force devant les tribunaux, doit être rendu par la prédication devant toutes les nations. Ce sera le premier devoir des apôtres, sans que Mc. établisse aucune relation entre l'achèvement de cette tâche et la fin ultime.

11) Le v. se trouve presque littéralement dans Mt. x, 19. 20 et Lc. xii, 11. 12. Ces deux évangiles l'ont probablement emprunté au recueil de discours. On sera tenté de conclure que Mc. lui-même l'a emprunté au même recueil, et c'est une des meilleures preuves pour affirmer qu'il l'a utilisé. Mais on ne peut dirimer la question d'après ce passage. Lc. retrouvant cette pensée dans Mc. à l'endroit du discours eschatologique, et ne voulant ni se copier, ni l'omettre, l'a reproduite sous des termes différents. Mt. s'est abstenu.

— προμεριμνᾶν ne se trouve qu'ici dans le N. T.; Mc. a augmenté la force de μεριμνᾶν qui se trouve dans Mt. et dans Lc. (1° loco; ici προμελετᾶν). D'après Knab. le sens est « ne soyez pas inquiets, préoccupés de ne pas savoir que dire », plutôt que « ne réfléchissez pas à ce que vous aurez à dire » : *non prohibet Christus antea cogitare et secum perpendere quid pro re data melius posset perorari; verum solum monet ne anxii et timidi sint* (*Knab.*). Cependant il y a quelque chose de plus, et la *Vg.* a bien traduit *nolite praecogitare,* d'autant qu'il faudra dire ce qui sera donné d'en haut. On doit d'ailleurs entendre ces paroles avec discrétion, comme celles qui suivent, car Jésus ne prétend pas que l'Esprit-Saint prendra la parole à la place de ses disciples. Dans ces occasions on est assuré du secours de l'Esprit-Saint, et la préparation de la défense est moins le plan d'un plaidoyer qu'une prière. Lc. qui a déjà parlé du secours de l'Esprit-Saint (xii, 12) attribue ici le secours à Jésus lui-même, en se rapprochant des paroles de Dieu à Moïse (Ex. iv, 11 ss.).

12) Il est très souvent question dans l'A. T. d'une sorte de vertige qui en-

les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir;
13 et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui
aura persévéré jusqu'à la fin, sera sauvé.

14 Mais lorsque vous verrez l'abomination de la désolation établie où elle ne doit pas être, — que celui qui lit comprenne! — alors, que ceux qui seront en Judée fuient vers les montagnes;

traîne les parents les plus rapprochés à se faire la guerre; la trahison est partout, avec l'anarchie; cf. Is. III, 5; Jér. IX, 4; Ez. XXXVIII, 21; Zach. XIV, 13; surtout Mich. VII, 6 : υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα, θυγάτηρ ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς. Même pensée chez les Babyloniens : « la mère à la fille n'ouvre pas sa porte... une maison en dévore une autre » (Dhorme, *Choix de textes*..., p. 129); elle était toute désignée pour les apocalypses; cf. Hénoch, c, 1 ss.; IV Esdr. VI, 24. Mais la pensée de Jésus est un peu différente, expliquée par le v. 13. C'est l'Évangile et le nom de Jésus qui seront causes de ce partage de l'humanité. Ceux qui prêcheront Jésus et l'Évangile sont exposés à être abandonnés par leurs proches et même livrés à la mort. La phrase est générale, selon la manière sémitique; Lc. a cru devoir la limiter : ἐξ ὑμῶν au lieu de αὐτούς.

13) Cette haine générale du nom chrétien était déjà étonnante dans les premiers siècles, mais enfin elle s'expliquait en partie par l'ignorance d'une religion nouvelle. Le déchaînement de haine contre le christianisme auquel nous assistons est encore moins excusable, après tant de bienfaits. Or, s'il est la marque des disciples de Jésus, il est juste de remarquer qu'il ne se produit guère que contre l'Église catholique. Les incroyants ont très souvent soin de noter que c'est à elle qu'ils en veulent. Aujourd'hui, comme alors, c'est une consolation que cette haine soit endurée pour le nom du Christ : ἀλλὰ μείζων ἡ παράκλησις. διὰ γὰρ τὸ ὄνομα αὐτοῦ πάντα ταῦτα συμβήσεται· ὅπερ μόνον ἱκανὸν πᾶσαν ἐπικουφίσαι τὴν συμφοράν (*Victor*).

La persévérance jusqu'à la fin n'a aucune relation ni avec la ruine du Temple, ni avec la fin du monde (*Knab.*); il s'agit du salut de l'âme (comme VIII, 35; X, 26), qu'on obtient en résistant jusqu'à la fin de l'épreuve ou de la vie. Le sens est tout différent dans IV Esdr. VI, 25 : *et erit omnis qui derelictus fuerit ex omnibus istis quibus praedixi tibi, ipse salvabitur et videbit salutare meum et finem saeculi mei,* parce que dans cet endroit le contexte oblige à entendre le salut au sens « d'échapper » à des malheurs.

14-18. Désolation de la Judée (Mc. XXIV, 15-20; Lc. XXI, 20-23).

14) Le βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως est emprunté à Daniel (IX, 27); en hébreu שקוצים משמם; ce peut être une écriture employée comme infamante pour dire une statue du Baʿal Chamaïm des Syriens; Antiochus Épiphane l'aurait installé dans le Temple, sous le nom grec de Zeus Olympien, en 168 av. J.-C. Quoi qu'il en soit, cette forme avait prévalu dans la tradition massorétique et grecque. Mais l'allusion très claire à Daniel ne suppose pas la répétition du fait que l'auteur de I Macc. (I, 57) a cru s'être réalisé de son temps. Mc. suit une voie différente en mettant ἑστηκότα au masculin sing. (*constructio ad sen-*

sum), comme pour dire que cette abomination est la présence d'une personne. D'après Loisy, c'est l'Antéchrist : « une puissance ennemie, l'adversaire de Dieu, Satan ou son organe, a pris possession du sanctuaire et persécute les Israélites fidèles... La prédiction, telle que Marc et même Matthieu l'ont conservée, n'a pas été conçue en vue du siège et de la ruine de Jérusalem par Titus » (II, 420). Si l'on veut dire que la prédiction n'a pas été conçue après l'événement, c'est parfaitement juste. Mais l'on prétend dire qu'elle a été conçue dans un esprit purement apocalyptique. Même dans cette hypothèse, l'ennemi de l'avenir pouvait être envisagé comme un général vainqueur, car les apocalypses voyaient souvent dans l'avenir le retour du passé. Antiochus, Pompée, Crassus avaient occupé la ville et ensuite profané le Temple. Pompée est même pour cela nommé le dragon dans les Psaumes de Salomon (II, 29). Enfin c'est le texte de Mc. que nous expliquons. Dans sa pensée le v. 14 répond précisément à la question posée au v. 4, sur le signe qui doit précéder la ruine du Temple. *Syrsin.*, *pes.*, le diatessaron arabe (p. 158, note), Ephrem de Moesinger (p. 213) introduisent dans le texte : « le signe » de la destruction. Si l'on ne se décide pas à préférer cette leçon avec Merx (p. 143), c'est du moins une excellente exégèse traditionnelle du passage. Donc le Temple n'est pas encore au pouvoir de l'ennemi. C'est pourquoi Mc. a dit d'une façon vague : où il ne convient pas, ὅπου οὐ δεῖ, ce qui peut signifier la Terre Sainte envahie par un général ennemi. Ce doit être aussi le sens de Mt. qui a évité l'article ἐν τόπῳ ἁγίῳ, « dans un lieu saint », et non « dans le Sanctuaire », et c'est ce que Lc. a traduit en clair : « lorsque vous verrez Jérusalem entourée par des armées ».

— ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, d'après nos manières de voir, ne peut guère être une parole de Jésus à un lecteur de Daniel, puisqu'il ne le cite pas expressément; mais il faut tenir compte des habitudes juives; toute allusion à un passage caractéristique de l'Écriture était censée reconnue. Et notez que cet endroit sur lequel on s'appuie surtout pour conclure à une apocalypse distincte est précisément dans le style que Mc. attribue à Jésus; pour ἀναγινώσκειν à propos de l'A. T., cf. II, 25; XII, 10; XII, 26; pour νοεῖν, cf. VII, 18; VIII, 17. On peut dire aussi que c'est Mc. qui prend la parole pour faire remarquer au lecteur de son évangile ce que les termes du signe ont de mystérieux. De toute façon le vague de la perspective prouve bien que les faits ne s'étaient pas encore produits quand Mc. écrivait son évangile.

La ruine n'est pas consommée; Jérusalem est seulement menacée, ceux qui sont dans la Judée ont encore le temps de fuir. Non pas dans la capitale, destinée à la ruine, mais dans les montagnes. Jérusalem, comme la Judée proprement dite, étant tout entière montagneuse, l'expression εἰς τὰ ὄρη est probablement synonyme de montagnes désertes, où l'on peut se cacher dans les grottes. C'est ainsi qu'il est dit de Mattathias et de ses fils ἔφυγον... εἰς τὰ ὄρη, par opposition à la ville (I Macc. II, 28). D'après Eusèbe (*H. E.* III, v, 3) les chrétiens de Jérusalem, avertis avant la guerre par une révélation, s'enfuirent à Pella (auj. *Tabakât Fahil,* à l'est du Jourdain, en face de Beisân). Cette révélation a pu être une détermination plus précise des instructions données par Jésus. Le Maître parle de ceux qui seront dans la Judée, non de ses disciples qui sont dispersés pour prêcher l'Évangile (v. 10).

15 que celui qui sera sur la terrasse ne descende pas et n'entre pas pour prendre quelque chose dans sa maison, 16 et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas en arrière pour prendre son manteau. 17 Malheur à celles qui seront enceintes et à celles qui allaiteront dans ce temps-là! 18 Priez pour que cela n'arrive point en hiver!

15) Les Orientaux passent une bonne partie de leur temps sur les terrasses. C'est de là qu'on voit venir le messager des bonnes ou des mauvaises nouvelles. Au premier signal il faudra fuir. — μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ne veut pas dire qu'il ne faut pas descendre (donc sauter?) ni entrer, mais qu'il ne faut pas descendre pour venir prendre (comme a compris Mt.); la négation μηδέ équivaut au καί dit consécutif qui remplace la subordination. Quoique cette tournure ne soit pas inconnue au grec moderne, ni même à Aristote (Thumb, *Die g. S. im Zeitalter des Hellenismus,* p. 129), elle a cependant plutôt une saveur sémitique (cf. II Sam. xiii, 25).

Loisy a noté que ce verset (et en partie le suivant) ont été mis par Lc. dans un autre contexte (xvii, 31), où il semble que la fuite même la plus rapide est inutile; nul ne peut se dérober au moment de la révélation du Fils de l'homme. Mais on peut croire que c'est Lc. qui a fait le déplacement. En tout cas, dans le contexte de Mc., il s'agit bien de fuite comme le prouvent les deux vv. suivants.

16) Celui qui travaille au champ (εἰς a prévalu dans la langue populaire aux dépens de ἐν, qu'ont Lc. et Mt. comme plus correct) a quitté son manteau, soit à la maison, soit plutôt à l'orée de son champ. Qu'il fuie sans perdre un instant. L'idée est très naturelle, tirée des habitudes des paysans : *nudus ara, sere nudus* (Virg. *Georg.* i, 299; cf. Hes. *Opera et dies,* 391). Lc. y a joint une allusion à la femme de Lot.

17) Οὐαί dans Mc. seulement ici et xiv, 21. — Il s'agit donc bien d'une fuite, beaucoup plus pénible pour les femmes enceintes ou les jeunes mères; θηλάζειν « allaiter » aussi bien que « téter », soit dans les LXX, soit chez les classiques; donc θηλαζομέναις de D est d'un puriste mal inspiré.

18) Quoique Mc. n'ait pas mis ἡ φυγή, ajoutée par Mt. pour plus de clarté, c'est bien de la fuite qu'il s'agit, plus pénible en hiver parce qu'on ne peut pas coucher en plein air, à cause des pluies, des torrents infranchissables etc. Mt. a de plus μηδὲ σαββάτῳ qui a bien des chances d'être original. Ce serait un indice que Mc. et Mt. ont ici une source commune. Ou bien Mt. ajoute-t-il le sabbat parce qu'il se préoccupe davantage des choses juives? Wellh., Loisy etc. remarquent que dans tout cela il n'est point question de la ruine du Temple, mais de sa profanation, et en concluent que le discours ne répond nullement à la prophétie authentique, v. 2. Cependant Mc. a bien cru que le discours répondait à la question des disciples. Ils ont demandé le signe, Jésus le donne, et, puisqu'il demeure dans le vague, on n'a pas le droit de dire qu'il parle précisément de la profanation du Temple. Les faits seront clairs au

19 Car ces jours seront une détresse comme il n'y en a pas eu depuis le commencement de la création que Dieu a créée jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura pas. 20 Et si le Seigneur n'avait abrégé ces jours, personne n'aurait échappé; mais il a

moment voulu. Quant à la destruction, Jésus ne juge pas à propos de l'affirmer de nouveau.

19-23. La détresse suprême et les fidèles (Mt. xxiv, 21-25; cf. Lc. xxi, 23b-24).

Cette péricope comprend deux parties assez distinctes. Le v. 21, qui commence la seconde, se retrouve pour l'idée principale dans Lc. xvii, 23, où elle fait partie d'un discours sur la révélation instantanée du Fils de l'homme. Mt. a inséré un texte semblable à celui de Lc. après avoir donné un texte semblable à celui de Mc. D'où la conjecture probable, fortifiée par les termes du texte, que ce passage du moins a fait partie d'un discours sur l'apparition du Christ.

19) Ce verset est, par rapport à ce qui précède, dans le même rapport exactement que Dan. xii, 1 avec ce qui précède. Dans Dan. xi, 45, la fin de l'ennemi est annoncée; puis, sans autre indication qu'un vague « en ce temps-là », le rythme change, et la scène aussi, débutant par une tribulation que la fin du persécuteur ne faisait pas attendre. Les termes mêmes sont reproduits dans Mc. : Théod. : καὶ ἔσται καιρὸς θλίψεως, θλίψις οἵα οὐ γέγονεν ἀφ' ἧς γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου... sont sauvés ceux qui sont écrits dans le livre, c'est-à-dire les élus. C'est peut-être le texte de Dan. qui a entraîné Mc. à écrire οἵα οὐ γέγονεν pour placer ensuite τοιαύτη, contrairement à l'usage (cas peut-être unique, *Swete*), au lieu de τοιαύτη οἵα. Ce rapprochement très étroit induit à penser que la tradition suivie par Mc. avait en vue la consommation dernière. « Ces jours » sont une expression très vague qui ne lie pas nécessairement le v. 19 au v. 17. « Dans ce jour » ou « dans ces jours » ne désignent guère que l'avenir chez les prophètes. L'horizon s'étend à toute l'histoire du monde. Il est vrai que Josèphe ne s'exprime guère moins fortement : τὰ γοῦν πάντων ἀπ' αἰῶνος ἀτυχήματα πρὸς τὰ Ἰουδαίων ἡττῆσθαι δοκῶ κατὰ σύγκρισιν (*Bell. prooem.* 4).

Sur ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως cf. x, 6. Cf. Apoc. Mos. viii, 1 : ... *veniet in eos ultio* et *ira, quae talis non fuit in illis a saeculo usque ad illum tempus.*

20) Ce verset a une saveur hébraïque particulière. « Κύριος sans article = Iahvé, limité dans le N. T. aux citations et phrases de l'A. T. et à quelques passages où un original hébreu ou araméen est directement en vue, par exemple Lc. i, 5-ii, 52 où il se rencontre huit fois » (*Swete*). — οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ est doublement hébraïque : כל־בשר (Gen. vi, 12) pour dire tous les hommes, et כל ... לא pour dire personne (*Blass*, 181). Le passage rappelle Jérémie : אין שלום לכל בשר (Jer. xii, 12). — Χολοβοῦν signifie amputer. L'idée de couper les jours pour amener plus tôt la fin est celle du traducteur dit Théodotion dans Dan. ix, 24 : ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν (où נחתך a été pris littéralement dans le même sens que קצץ II Sam. iv, 12). Dieu a abrégé le temps de l'épreuve, sans quoi tous les hommes auraient péri; σώζειν signifie

abrégé ces jours à cause des élus qu'il a choisis. [21] Et alors si quelqu'un vous dit : Voici le Christ ici, le voici là ! ne le croyez pas ! [22] Car il surgira de faux Christs et de faux prophètes et ils feront des signes et des prodiges pour égarer, s'il était pos-

ici échapper à la mort, sens bien distinct de celui qu'il a v. 13. Tous les hommes pourraient signifier les Israélites (Joël III, 1; Jer. XII, 12), si le contexte y invitait, mais ici rien n'engage à penser à ceux qui étaient enfermés dans Jérusalem. Les élus ne sont pas simplement les Juifs, mais plutôt les justes, choisis par Dieu dans une masse destinée à périr. Or, les fidèles étaient censés avoir fui dans les montagnes. La scène n'est donc ni le Temple, ni Jérusalem, ni même la Judée; c'est le monde au milieu duquel les élus sont dispersés (cf. *Knab.* et ses autorités, *Bède, Cajetan, Érasme*). Les élus paraissent très souvent dans Hénoch. « Pris en lui-même, ce petit passage a toute la couleur d'une apocalypse juive, dont les termes pouvaient d'ailleurs s'adapter au contexte de Mc. » (*RB.* 1906, 387), et s'appliquer ainsi au thème final envisagé dans la perspective qui suit la ruine de la Judée. Lc. a placé ici la prise de Jérusalem, foulée par les nations.

21 s.) Le discours direct reprend, il s'agit clairement des fidèles du Christ, qui attendent sa venue, et ne doivent pas se laisser tromper. Nous avons déjà vu à l'œuvre de faux Messies (v. 6). On ne voit pas, dit Loisy, pourquoi Mc. « se répète aussi gauchement, si ce n'est qu'il exploite successivement deux sources distinctes, complétant l'enseignement de l'une par celui de l'autre » (II, 426). Si l'hypothèse de deux sources écrites n'est pas prouvée pour Mc., l'existence de deux discours dans la tradition est confirmée par le fait que Lc. a mis l'équivalent du v. 21 dans un discours sur l'apparition du Fils de l'homme (XVII, 23).

Mt. indique aussi la dualité, quoiqu'il ait tout bloqué au même endroit, puisque les vv. 26-28 reprennent l'idée déjà énoncée aux vv. 23-25 parallèlement à Mc. et la développent avec Lc. dans la ligne de la parousie. Il est impossible que Mc. n'ait pas eu conscience que le sens primitif du passage avait rapport à la venue du Fils de l'homme. S'il le place ici, en se répétant, c'est donc cette nouvelle situation qu'il a en vue, différente de la précédente à laquelle avait trait le v. 6. Il ne s'agit plus des faux Messies qui faisaient espérer le salut avant la ruine; désormais la scène est changée.

Les fidèles, au milieu de calamités inouïes, attendent avec impatience l'avènement du Christ qui est pour eux Jésus. Les faux christs et les faux prophètes essaient de les séduire, de se faire passer pour le Christ, au moyen de prodiges. Les élus ne peuvent être trompés; leur attente du vrai Christ demeurera entière; c'est donc qu'elle fait partie de leur élection elle-même. « Si c'était possible » indique que les prodiges seront tels que les élus seraient entraînés sans un secours très spécial de Dieu.

— Ὑμῖν, c'est donc aux fidèles qu'on s'adresse spécialement, non à la nation en général. Hégésippe entendait bien les pseudo-christs non des pseudo-messies juifs, mais des successeurs des hérétiques : ἀπὸ τούτων ψευ-

sible, les élus. [23] Pour vous, prenez garde; je vous ai tout annoncé d'avance.

[24] Mais, dans ces jours-là, après cette détresse, le soleil sera

δόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας (Eus. *H. E.* IV, xxii, 6). Les σημεῖα et τέρατα ne sont pas des preuves suffisantes pour renoncer à la foi; cf. Dt. xiii, 1 (2) où il est recommandé de ne pas se laisser entraîner par ces signes ou prodiges à suivre des dieux étrangers. Il ne serait pas moins fatal de se laisser tromper sur le Christ. Les τέρατα ou prodiges, miracles, sont toujours pris dans le bon sens dans le N. T., sauf à propos de l'adversaire de Jésus dont parle saint Paul dans un passage qui se rapproche beaucoup du nôtre (II Thess. ii, 9).

23) Jésus n'a pas décrit l'avenir clairement sous ses traits historiques; mais il en a dit assez pour mettre en garde ses disciples, et par eux les autres; cf. v. 37. On ne peut nier que ἀποπλανᾶν (v. 22) et βλέπετε (v. 23) ne rappellent βλέπετε et πλανήσῃ du v. 5, comme si les versets 22 et 23 formaient l'*inclusio* de toute cette première partie du discours. Mais ces rapprochements peuvent aussi indiquer un nouveau point de départ sous la forme d'une *responsio.*

24-27. Avènement du Fils de l'homme (Mt. xxiv, 29-31; Lc. xxi, 25-28).

24) « Dans ces jours-là » est de nouveau une expression très vague, mais qui cependant lie le v. 24 aux versets 19-23 plus étroitement que le v. 19 n'est lié aux versets précédents. — Μετά ne marque pas un long intervalle entre la détresse et la fin, mais seulement que la fin suit la détresse. C'est ainsi d'ailleurs que l'entend Mt. en écrivant εὐθέως. — ἀλλά indique seulement la péripétie. « On se place moins au point de vue des phénomènes cosmiques qu'à celui du salut. Au moment où tout paraissait perdu, c'est l'intervention divine, c'est le ciel qui s'ébranle, c'est le Fils de l'homme qui vient. Les élus sont sauvés! Il ne s'agit donc point de prodromes marqués par les transformations des astres, mais de fortes images pour marquer que Dieu entre en scène » (*RB.* 1906, 388).

Ces images sont exprimées en termes courants dans la prophétie et dans l'apocalypse : cf. Is. xiii, 10 : οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ... τὸ φῶς οὐ δώσουσιν, καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς, xxxiv, 4 : τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν... καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται, cf. Ez. xxxii, 7; Joël ii, 10, et parmi les apocalypses celle de Moïse, x, 5 : *sol non dabit lumen et in tenebris convertent se cornua lunae et confringentur et tota convertit se in sanguine et orbis stellarum conturbabitur...* Lc. a donné à la description un cachet plus conforme à l'astronomie du temps en parlant seulement de signes dans le soleil, la lune et les astres. Ce n'étaient là depuis longtemps que des métaphores, puisque Isaïe les emploie de la chute de Babylone et d'Édom, Ézéchiel de l'Égypte. Elles sont demeurées en usage chez les Juifs dans des cas beaucoup moins graves (cf. *Le Messianisme...*, p. 49 s.). Ce n'est donc pas à cause de ces expressions qu'on doit reconnaître ici la fin du monde actuel, c'est à cause des vv. 26 et 27.

obscurci, et la lune ne donnera plus sa lumière, [25] et les astres tomberont du ciel, et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. [26] Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans des nuées, avec beaucoup de puissance et de gloire. [27] Et alors il enverra les anges, et il rassemblera les élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel.

25) La tournure ἔσονται... πίπτοντες est plutôt un aramaïsme, évité par Mt. L'opposition est la même entre les astres et les vertus que dans Is. xxxiv, 4: τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν... καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται... Il y a donc là un simple parallélisme synthétique où les δυνάμεις (צבא השמים) sont synonymes des astres. L'idée de la chute des étoiles a pu venir d'abord des étoiles filantes; mais la scène est ici beaucoup plus grandiose.

26) Comme la terre est censée le centre du monde, elle a aussi un point central qui est censé être Jérusalem, d'où l'on verra le Fils de l'homme dans des nuages. Ce sont presque les termes de Daniel (vii, 13), mais au lieu d'une apparition semblable à un homme, c'est Jésus lui-même, qui a pris le titre de Fils de l'homme qui apparaîtra glorieux. L'allusion à Daniel n'étant pas textuelle, Mc. n'appuie pas la leçon μετὰ (= עם) τῶν νεφελῶν plutôt que ἐπί (= על) (contre Dalman, *Worte*..., 198). Le Seigneur venait ordinairement *dans* une nuée (Ex. xxxiv, 5; Lev. xvi, 2; Num. xi, 25, etc.).

27) Le rêve d'Israël était la réunion des douze tribus, l'une des œuvres attendues du Messie (*Le Messianisme*..., 198). Quoique le salut en Jésus soit le salut de chacun, cependant l'idée d'une réunion demeure. Les termes sont empruntés à Dt. xxx, 4 et à Zach. ii, 6 (10), mais il ne s'agit plus d'Israël. La nouvelle communauté se compose des élus, qui sont les élus de Jésus, les mêmes qui au v. 20 ont été choisis par le Seigneur. Ils sont groupés, ἐπισυνάξει, verbe dont saint Paul a noté le substantif: ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν (II Thess. ii, 1). Cette réunion lors de la parousie n'est point la fondation de l'Église, puisque saint Paul l'attendait encore. D'ailleurs Mc. se sert d'un terme qui indique que les destinées de la terre sont terminées. Les élus sont rassemblés ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, des quatre points de l'horizon, terme qu'on rencontre dans deux papyrus (*Expos.*, mars 1908, 271). La phrase ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ est si difficile que Swete renonce à l'expliquer autrement que comme un terme vague pour dire partout. L'A. T. a la formule : « d'une extrémité du ciel à l'autre » (Dt. xxx, 4; Ps. xviii [xix], 7) et c'est dans ce sens que s'est décidé Mt. en mettant ἄκρα au plur. comme Jer. xxv, 16 (xlix, 36), ou bien : « d'une extrémité de la terre à l'autre » (Dt. xiii, 7 [8]; Jer. xii, 12). Les deux expressions se comprennent puisque la terre et le ciel sont censés se toucher aux extrémités. Peut-être est-ce ce que Mc. a voulu dire en prenant un point de départ sur la terre et un point d'arrivée au ciel. Mais peut-être aussi ἄκρον est-il plutôt le point le plus élevé de la terre (d'après *Gressmann* dans *Klost.*, le point le plus bas de la terre), d'où les élus sont enlevés au ciel comme dans l'Apoc. de Moïse : *tunc felix eris tu, Israhel... et altabit te deus et faciet haerere caelo stellarum* (x, 8. 9); cf. I Thess. iv, 17.

[28] Que le figuier vous fournisse un terme de comparaison! Lorsque déjà ses branches sont devenues tendres, et que les feuilles ont poussé, vous savez que l'été est proche. [29] De même, vous aussi, quand vous verrez arriver ces choses, sachez que c'est proche, aux portes. [30] Je vous dis en vérité que cette génération ne passera

28-31. La parabole du figuier. Affirmation solennelle (Mt. xxiv, 32-35; Lc. xxi, 29-33).

28) Petite parabole du genre explicatif, c'est-à-dire comparaison tirée de l'ordre de la nature. Le figuier en est l'objet. Pourquoi pas tous les arbres? demande Wellh. — Parce que nous sommes en Palestine où la plupart des arbres, oliviers, chênes, caroubiers ont des feuilles persistantes. Le figuier, très commun et qui part avant la vigne, quoique après l'amandier, donne vraiment le signal du printemps, car si le froid surprend parfois encore les amandiers en fleurs, il ne revient plus quand les feuilles du figuier ont apparu. D'ailleurs Lc. qui se préoccupait d'autres pays a donné d'avance satisfaction à Wellh. en ajoutant καὶ πάντα τὰ δένδρα. Il n'y a donc pas à imaginer un figuier de la parousie (cf. sur xi, 21). — ἁπαλός indique que la sève en montant adoucit la rigidité des branches, comme desséchées par l'hiver. — εκφυη subj. qui peut être ἐκφύῃ, prés. transitif, ou ἐκφυῇ, aor. sec. de forme passive dans le sens du moyen : alors ce sont les feuilles qui sont le sujet. Nous préférons cette manière avec les verss. *lat.* et *syr.* (contre *Nestle, Swete*, qui préfèrent ne pas changer le sujet). — θέρος est bien l'été, et non pas la moisson. La moisson irait mieux pour l'allégorie, désignant le jugement de Dieu (Mt. xiii, 30. 39; Apoc. xiv, 15); mais il s'agit ici d'une simple comparaison. Quand le figuier se couvre de feuilles, en mars, on est encore très loin de la moisson qui, aux environs de Jérusalem, n'a lieu qu'en juin. Au contraire on touche à l'été, c'est-à-dire à la saison chaude opposée à la saison des pluies. Même signe dans le Cantique (ii, 11 ss.).

29) Klost. remarque avec raison que ταῦτα ne peut s'appliquer qu'aux prodromes, et se trouve là comme si 23-27 qui sont bien la fin de tout ne figuraient pas auparavant dans le texte! Et en effet ταῦτα n'est pas la fin, mais le signe de la fin. Il est donc clair que Mc. revient ici en arrière et ne parle pas de la parousie en disant ταῦτα. Sur ce parallélisme des deux discours, cf. *RB.* 1906, 393 ss. Loisy essaye d'atténuer l'argument et entend par ταῦτα « tous les préliminaires de l'apparition finale, depuis « l'abomination de la désolation », jusqu'au « bouleversement des astres » (II, 435). Mais ce bouleversement fait partie du dernier acte, de la fin, étant expressément placé par Mc. *après* (v. 24) la détresse. Les préliminaires peuvent très bien aller de 7 à 14, le signe du v. 14 étant le dernier qui soit utile et permette de fuir. L'événement du v. 29 est tout à fait dans le style du v. 14, mystérieux et voilé. Il n'y a rien à suppléer, ni τὸ τέλος « la fin », ni le Fils de l'homme. Comme à propos du signe du v. 14, Lc. a interprété et écrit en clair : le règne de Dieu. Il ne l'entendait donc pas de la parousie.

30) Puisque ταῦτα au v. précédent ne se rattache pas aux vv. 24-27, qui sont

pas, que tout cela ne soit arrivé. [31] Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

dans une autre perspective, et qu'on est revenu à la question posée par les apôtres, ταῦτα πάντα peut très bien, comme au v. 4, s'appliquer uniquement à la destruction du Temple; ce qui est aux portes des premiers signes n'est pas la consommation de tout, mais l'événement qui a donné lieu à tout le discours. Cette fin, annoncée par le signe, est en opposition avec une autre catégorie de faits sur lesquels reviendra le v. 32. Il est donc inutile de prendre γενεά dans un autre sens que le sens normal, la génération qui vivait au moment où Jésus tenait ce discours, comme dans VIII, 12. 38; Mt. XI, 16; XII, 41 ss.; XXIII, 36; Lc. XVII, 25. Knab. a cru devoir l'entendre des Juifs, dont Jésus aurait affirmé que leur race durerait jusqu'à la fin du monde. D'autres (*Chrys., Victor*) l'ont entendu des fidèles. S. Jér. laisse l'option : *aut omne genus hominum significat, aut specialiter Judaeorum* (in Matth. XXIV, 34). La principale difficulté contre l'opinion de Knab. est tirée de Mt. XXIII, 36, où Jésus annonce que « cette génération » paiera pour tous les crimes antérieurs.

31) La comparaison avec le ciel et la terre qui passent ne suppose pas que Jésus fasse allusion au v. 24 s. La même comparaison se trouve dans Lc. XVI, 17, dans un contexte différent, à propos de la Loi. Et cela est aussi un indice que le v. 31 n'est pas limité par le v. 30. La pensée s'élève, et le contexte n'est pas très étroit. Οἱ λόγοι (avec *Swete,* contre *Klost.*) ne sont pas la prédiction de la ruine du Temple seulement, ni, à plus forte raison, l'affirmation relative à cette génération, mais l'enseignement de Jésus. Ce n'est pas comme οἱ λόγοι οὗτοι (cf. Mt. VII, 24; Lc. IX, 28), mais comme οἱ ἐμοὶ λόγοι, VIII, 38 = ὁ ἐμὸς λόγος Jo. VIII, 31 ss.; la doctrine de l'Évangile est plus stable que le monde physique lui-même; cf. Is. LI, 6 et LIV, 10.

32-37. Incertitude de l'avènement du Maître (Mt. XXIV, 36; cf. Mt. XXV, 14. 15^b; XXIV, 42; XXV, 13 et Lc. XII, 40; et le résumé de Lc. XXI, 34-36).

Lc. se contente ici d'une sorte de résumé de Mc., développé dans le sens moral; il accuse donc le hiatus entre ce qui précède et l'ordre d'idées dans lequel Mc. entre maintenant. Dans l'opinion de la plupart des rationalistes modernes, Jésus veut dire du même événement qu'il en sait très certainement l'époque, mais qu'il en ignore le jour et l'heure. En soi, la distinction est possible entre l'époque et le jour ou l'heure. Mais critiquement, et en présence des textes, on doit reconnaître une opposition plus profonde entre cette péricope et la précédente. Après avoir parlé des signes d'un certain événement, signes infaillibles et précurseurs, après avoir affirmé solennellement l'époque de cet événement, ce n'est pas du même événement que Jésus parle lorsqu'il déclare (dans un certain sens) n'en point connaître le jour et l'heure, et qu'il recommande de veiller, comme le seul moyen de n'être pas surpris, parce qu'on ne connaît même pas le temps (καιρός). Il y aurait quelque chose d'étrange dans cette distinction et beaucoup d'emphase dans la première partie du discours de Jésus, réduit ensuite à confesser qu'il ne sait rien

32 Or quant à ce jour ou à l'heure, personne ne sait, pas même

d'utile! C'est ce que reconnaissent aujourd'hui de plus en plus les critiques les plus radicaux. Loisy : « La parole » (v. 32) « n'est pas non plus dans l'esprit du discours, et il n'est pas naturel que celui qui dit avec tant d'assurance que ses paroles ne passeront pas, ignore la date du grand avènement » (II, 438). Klost. : « Cette parole authentique du Seigneur est en contradiction avec la prédiction développée qui précède ». Wellh. : « Ce principe pris à la rigueur rend inutile toute prédiction eschatologique ». — Les critiques expliquent la contradiction qu'ils créent en supposant plusieurs sources plus ou moins incohérentes. Mais Mc. ne rédige pas de cette façon passive. Au lieu de lui attribuer cette sorte d'inconscience, mieux vaut constater un certain va-et-vient de la pensée. Après avoir parlé de la destruction du Temple, Mc. revient à l'avènement qu'il a mêlé à ce premier thème; les deux conclusions terminent chacune une partie distincte du discours.

32) δέ marque une opposition. Il ne s'agit plus des mauvais jours v. 17, ou même 19 et 24, mais de ce jour, du jour final, qui peut aussi s'appeler une heure, tant la fin sera rapide. Si Jésus avait voulu dire qu'il savait l'époque et non le jour, il aurait dû dire τῆς ἡμέρας, sans ἐκείνης. Ἐκείνη, dans ce contexte, revient à un jour auquel il a été fait allusion d'une façon quelconque, c'est-à-dire, comme la suite le prouve, au moment de l'avènement v. 26, le même (τότε) que celui où les astres tomberont. En lui-même « ce jour » désigne le grand jour, le jour du jugement ou des comptes à rendre (II Thess. I, 10; et II Tim. I, 12. 18; IV, 8).

Ce v. a la plus grande importance au point de vue dogmatique. Mc. franchit les sphères humaines et parle des anges, du Fils et du Père. Il ne s'agit plus seulement du Fils de l'homme, mais du Fils, comme distinct du Père. Mc. emploie donc le Fils au sens absolu, aussi bien que les autres évangélistes : Mt. XI, 27; Lc. X, 22; Jo. V, 19 ss.; VI, 40; XVII, 1. Loisy le reconnaît et se contente d'affirmer que « l'emploi absolu du mot Fils pour désigner le Sauveur n'appartient pas au langage de Jésus ni à celui de la tradition évangélique primitive. S'il n'avait pas été ajouté par l'évangéliste, c'est le passage tout entier qui deviendrait suspect. Marc n'a fait d'ailleurs qu'accentuer l'idée exprimée par Jésus lui-même » (II, 438). Or cette évolution de la tradition est absolument invraisemblable. Dans un passage qui est une confession d'ignorance (dans un sens à déterminer), Mt. a retranché le Fils, Lc. a omis tout le passage. Alors pourquoi Mc. aurait-il inséré le Fils? pour créer une difficulté à laquelle Mt. et Lc. ont été sensibles? Il faut donc voir là une parole du Seigneur authentique, qu'une époque postérieure n'aurait pas inventée (cf. *Klosterm.*). Et cela est d'une importance majeure pour connaître soit le témoignage de l'Église primitive, soit celui que Jésus se rendait à lui-même. Mais comment le Fils peut-il ignorer le jour de la fin? Les Ariens se sont prévalus de ce verset pour établir l'infériorité absolue du Fils. A cela les Pères ont répondu, soit en disant que Jésus parle de sa nature humaine, soit en doutant de l'authenticité (AMBROS. *De fide,* V, 8), soit en forçant un peu le texte, comme saint Basile : le Fils ne le saurait pas, si le Père ne le savait,

les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. 33 Prenez garde, veillez, car vous ne savez pas quand ce sera le temps. 34 C'est comme un homme parti en voyage, qui a laissé sa maison et donné pouvoir à ses serviteurs, à chacun son ouvrage, et au

car la science du Fils a sa source dans celle du Père (*Ep.* CCXXXVI : τουτέστιν, ἡ αἰτία τοῦ εἰδέναι τὸν υἱὸν παρὰ τοῦ πατρός... οὐδ' ἂν ὁ υἱὸς ἔγνω, εἰ μὴ ὁ πατήρ [cité par *Swete*]; de même Euthymius). Mais le texte est authentique, on doit le prendre tel qu'il est, et il ne s'agit pas ici de la nature humaine du Sauveur. Les Pères et les théologiens se sont donc arrêtés à cette distinction : Le Fils sait, mais il n'a pas mission de communiquer, et, dans ce sens, il ignore. Cette exégèse peut paraître trop subtile, et un peu semblable à une échappatoire. Elle est cependant solide si l'on tient compte de ce que le terme de Père indique Dieu comme inaccessible et comme caché (Jo. I, 18). Il se communique aux hommes par le Fils et il communique avec eux par le ministère des anges. Ce qui doit demeurer absolument secret ne fait donc pas partie de la mission du Fils, ni des anges. En tant qu'on distingue le Fils du Père comme envoyé par lui aux hommes, il n'a pas ce secret dans ses attributions. C'est sans doute ce qu'a voulu dire Mald., dont la formule est acceptée par Knab. : *itaque indicat, quod magis est, se non solum, ut hominem, sed etiam ut Deum, modo quodam diem iudicii ignorare, non quod ignoret, sed quod non ipsius sit officium scire, sicut non dixit, quibus paratum est a me, sed* a patre meo, *non quod non etiam ab ipso paratum esset, sed quod regnum parare, id est, praedestinare non ipsius, sed patris officium sit* (sur Mt.). Cette solution ne donne pas une pleine lumière à l'analyse rationnelle; ce qui demeure en pleine évidence est aussi ce qui nous est le plus utile, la certitude que le secret ne sera pas révélé, et que nous devons être toujours prêts. Sur le secret du jour final réservé à Dieu, cf. Zach. XIV, 7. Sur les différentes opinions des Pères consulter aujourd'hui surtout la dissertation de M. Lebreton, dans *Les origines du dogme de la Trinité*, Appendices.

33) Encore βλέπετε, cf. vv. 5. 9. 23; c'est la morale du discours. Καιρός peut bien signifier le moment, mais il s'entend plus ordinairement d'une époque; cf. I, 15. Donc les Apôtres n'ont reçu aucun signe qui puisse annoncer le dernier jour, et la destruction du Temple n'en est pas un. Wellh. prétend même que tout ce passage est né parmi les chrétiens quand on eut constaté que la destruction de Jérusalem n'avait pas amené la Parousie. L'argument prouve seulement que Jésus n'avait pas lié ces deux moments.

34) Jésus propose ici une seconde parabole, parallèle à celle du figuier, mais d'un parallélisme antithétique. Le figuier représentait un signe; ici il n'y en a pas, il faut veiller pour n'être pas surpris. — ὡς marque une parabole, comme le rabbinique ל (*RB.* 1909, 356), comme ὥσπερ γάρ dans Mt. XXV, 14, sans répondant dans ce qui précède ni dans ce qui suit (*Blass*, 276). Loisy regarde la parabole comme un résumé de ce qu'on lit dans Lc. et dans Mt. Le début est assez en rapport avec la parabole des talents (Mt. XXV, 14 ss.) qui se présente dans Mt. à la suite du discours eschatologique, ou avec celle

portier il a recommandé de veiller. 35 Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra, ou tard, ou vers le milieu de la nuit, ou au chant du coq, ou le matin; 36 de peur que, venant à l'improviste, il ne vous trouve endormis. 37 Or, ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez! »

des mines (Lc. XIX, 12 ss.) que Lc. a placée ailleurs; à la fin on dirait d'une allusion à la parabole des serviteurs qui veillent en attendant le retour de leur maître (Lc. XII, 36 ss.). On a donc vu là un indice que Mc. a condensé des discours plus développés; cependant les rapprochements ne sont pas tels qu'on doive conclure à une dépendance de sources écrites; en pareil cas, le système de la tradition orale fournit une explication suffisante, d'autant que Mt. XXIV, 42 a pu être écrit d'après Mc.

La construction est irrégulière, καί après des participes et devant ἐνετείλατο est superflu; les participes sont conçus pour le sens comme des temps définis (introduits par *Vg.*, *syrsin.* etc.). — ἐξουσία ne peut guère signifier ici « autorité »; sur qui aurait-elle été exercée par les serviteurs? mais plutôt une certaine autonomie (sens classique); chacun sera plus libre de faire son travail à sa manière. La recommandation faite au portier, est tout à fait dans ses attributions; elle tourne la pointe de la parabole dans le sens de la vigilance. Il y a peut-être une *responsio* voulue entre ce θυρωρός et ἐπὶ θύραις du v. 29. En somme tous doivent veiller.

35) La leçon morale est expliquée en reprenant les termes mêmes de la parabole, ce qui donne au tout un cachet d'allégorie. Le maître de la maison, c'est maintenant Jésus lui-même (cf. Heb. III, 5). Lc. n'a cité que trois veilles dans XII, 38, mais n'a pas nié pour cela la quatrième. La division en quatre veilles est surtout romaine. Au lieu de dire comme les Romains première, deuxième, etc., Mc. emploie des qualifications populaires. Il a mis μεσονύκτιον à l'acc., ἀλεκτοροφωνίας au gén. Il eût pu mettre les deux au gén. Dire que le premier marque la durée et le second le moment (*Klosterm.*), est un peu trop subtil pour Mc. Dans la parabole, ce n'est qu'une différence de quelques heures; mais avec le sens allégorique qui transpire ici, on suppose la possibilité d'un retard considérable. Le Maître peut arriver, non seulement très tard, mais aux premières heures du matin, alors que normalement on rentre au coucher du soleil (Lc. XXIV, 29).

36) L'arrivée est soudaine, et n'est précédée d'aucun signe.

37) Dans le cadre de Mc. tout le discours n'a pour auditeurs que quatre disciples. Mais la leçon s'adressait évidemment à tous les disciples et même aux fidèles. Aussi cela est-il dit expressément, comme conclusion de tout le discours.

* * *

Le discours eschatologique a été pendant des siècles un sérieux embarras pour l'exégèse. D'après l'objection courante, Jésus avait affirmé

que la fin du monde ou son second avènement coïnciderait avec la prise de Jérusalem; à tout le moins avait-il annoncé que la génération contemporaine verrait son retour glorieux. Or on sait qu'il n'en a rien été.

Les recherches récentes ont-elles rendu l'objection plus redoutable? Nous sommes persuadé au contraire qu'elles ont contribué à la dissiper. Il est de plus en plus constaté par la critique : 1) que Jésus a annoncé la destruction du Temple avant que la génération contemporaine ait disparu; 2) qu'il a déclaré ne pas savoir (c'est-à-dire, avons-nous dit, ne pas avoir à faire connaître) le temps de son avènement glorieux; 3) que le premier événement devait être annoncé par des signes, tandis que le second devait être absolument inattendu. Chacun d'eux avait donc son caractère distinctif; ils ne coïncidaient pas. La seule raison de les rapprocher, c'est qu'il est question des deux dans un même discours de Jésus. Or, si la critique a reconnu deux discours, fondus par les évangélistes, elle a rendu plus aisé le travail qui consiste à rendre à chaque événement son vrai caractère (cf. *RB*. 1906, p. 405 ss.; Merx, sur Mt. p. 360, sur Lc. p. 407). La distinction des deux discours est singulièrement facilitée par l'interprétation de Lc. L'un d'eux, le premier, relatif à la ruine de Jérusalem, n'a point le caractère eschatologique proprement dit : il se termine par la parabole du figuier : 5-8; 14-18; 28-31. C'est un discours prophétique, en vue d'un événement historique. Son caractère propre se reconnaît à ceci qu'il a été conservé tout entier dans Lc., qui a eu soin de l'éclairer dans le sens des faits de l'histoire. Au contraire le discours eschatologique, 19-27, a été condensé, et n'a pas été interprété par Lc.

La raison pour laquelle Lc. n'insiste pas ici sur le discours relatif à la parousie, c'est qu'il l'a placé ailleurs (Lc. xvii, 22-37). On pourrait répondre que ce n'est pas le même discours, puisqu'il ne coïncide pas avec Mc., mais il coïncide avec Mt. pour les versets xxiv, 26-27. 37. 38. 39. 40. 41 et 28. Or si Lc. a placé ce grand discours dans son cadre historique, ce qu'on peut estimer de son attachement à écrire par ordre, c'est donc Mt. qui a transporté toute une partie de ce discours dans le discours sur la ruine du Temple. Et en faisant un pas de plus, on soupçonnera que Mc. lui-même a très bien pu bloquer les deux discours en un seul. Dans cette hypothèse, l'objection est tranchée à la racine. Le rapprochement entre les deux événements ne serait que l'effet d'un raccord littéraire.

Mais si l'on préfère dire que Jésus a traité les deux sujets ce jour-là, il demeure assez d'indices que chacun d'eux était pour lui sur un plan différent; on les a signalés dans le commentaire.

Il resterait à répondre aux critiques qui prétendent que Mc. n'a fait que transcrire une apocalypse. Il n'y a pour cela qu'à noter les exhortations, les prenez garde, les avis si souvent répétés (xiii, 6. 7. 11. 13. 18. 21. 23) qui donnent au discours un caractère vivant qui manque aux

apocalypses. Enfin si l'on allègue que Jésus n'avait pas coutume de composer ses discours d'images empruntées à l'A. T., on peut répondre, sans porter atteinte à la véracité des auteurs inspirés, que, la partie eschatologique surtout étant exprimée en termes assez différents dans chacun des synoptiques, nous ne connaissons pas exactement les termes précis dont s'est servi Jésus. Et s'il est tout à fait évident que le discours prophétique a été écrit par Lc. d'une façon spéciale et dans le sens des faits accomplis, Mc. a pu de son côté adopter pour exprimer la pensée de Jésus des termes traditionnels servant à décrire les grandes catastrophes. Il n'est que juste d'opposer à la critique, du moins comme argument *ad hominem,* que la liberté qu'elle reconnaît chez les Évangélistes dans la façon de distribuer les paroles de Jésus ne lui permet pas d'affirmer que Jésus s'est trompé, puisque cette prétendue erreur ne résulterait que d'une perspective mal comprise, dont les éléments sont aujourd'hui mieux analysés.

Et que l'on veuille bien noter que nous ne défendons pas la véracité infaillible du Sauveur aux dépens des auteurs inspirés. Le fait de juxtaposer deux discours sur des sujets différents n'équivaut pas à appliquer aux deux parties les affirmations qui sont propres à chacune. Nous avons essayé de montrer comment la forme parallélique adoptée par Mc., et qui se retrouve encore dans Mt., conserve à chaque thème sa conclusion particulière. Cette explication semble avoir été adoptée par M. van Crombrugghe (*Tract. de Verbo Incarnato,* 126). Elle est peut-être plus nette que celle que rapporte en l'autorisant M. Brassac : « Dès lors il est possible que les Évangélistes, sans dénaturer la pensée du Maître, n'aient pas reproduit les transitions et séparations marquant, dans le discours original, la diversité des perspectives, et qu'il soit difficile de démêler ce qui se rapporte à la ruine de Jérusalem et ce qui arrivera à la fin des temps » (*Manuel biblique,* III, 13ᵉ éd., 633).

* * *

CHRONOLOGIE DE LA SEMAINE DE LA PASSION

Après ce chapitre nous entrons dans l'histoire de la Passion du Sauveur. C'est donc ici le lieu de tracer quelques points de repère sur la suite des faits. Cette question est surtout celle de l'accord de saint Jean avec les synoptiques. C'est une des plus controversées de toute la critique évangélique. N'ayant d'autorité d'aucune sorte pour la trancher, je me bornerai ici à indiquer les points certains, les conjectures probables et les vraisemblances.

I. — Les synoptiques et saint Jean sont d'accord pour dire que Jésus est mort un vendredi. Mc. xv, 42, παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον; cf. Mt.

xxvii, 62, où le lendemain de la mort est aussi le lendemain de la parascève, ou préparation du sabbat, c'est-à-dire du vendredi; cf. Lc. xxiii, 54, qui met l'ensevelissement au vendredi soir, et Jo. xix, 31, qui place expressément la crucifixion à la parascève, à la veille du sabbat. Le même accord se retrouve quant au jour du dernier repas qui précéda l'arrestation de Jésus. Ce ne peut être que le jeudi soir; cf. Mc. xiv, 17; Mt. xxvi, 20; Lc. xxii, 14; Jo. xiii, 1 ss. Si saint Jean n'a pas parlé de l'institution de l'Eucharistie, il parle comme les synoptiques du repas où Jésus a annoncé la trahison de Judas; saint Paul s'accorde parfaitement avec les évangélistes (I Cor. xi, 23 ss.).

II. — Une première difficulté est relative au repas de l'onction à Béthanie. Mc. semble le placer deux jours avant la Pâque (Mc. xiv, 1) et Jo. six jours avant (Jo. xii, 1), c'est-à-dire, d'après le comput de Jo., le dimanche précédent. Or, tandis que Jo. est très affirmatif, on peut croire que Mc. n'a pas eu d'intention chronologique ferme (cf. *Commentaire*), et que, dans cet endroit comme dans d'autres (iv, 10-25; vi, 14-29), il a intercalé un épisode hors de sa place. On donnera donc la préférence à l'ordre de s. Jean.

III. — Ce point réglé, l'ordre de Mc. paraît être : le dimanche, entrée de Jésus à Jérusalem; le lundi, expulsion des vendeurs du Temple; le mardi, discussions dans le Temple; le mercredi, trahison de Judas; le jeudi, dernière cène; le vendredi, passion et mort de Jésus.

IV. — Quel est le rapport de la Cène et de la mort de Jésus avec la Pâque? Il ne sera pas inutile de rappeler les textes : « Le dixième jour de ce mois, que chacun prenne un agneau par maison... Vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois, et toute l'assemblée d'Israël l'immolera entre les deux soirs... On en mangera la chair cette nuit-là, on la mangera rôtie au feu, avec des pains sans levain et des herbes amères... Vous le mangerez ainsi : les reins ceints, les sandales aux pieds, et le bâton à la main, et vous le mangerez à la hâte. C'est la Pâque de Iahvé... Pendant sept jours, vous mangerez des pains sans levain; dès le premier jour il n'y aura plus de levain dans vos maisons... Le premier jour vous aurez une sainte assemblée, ainsi que le septième jour. On ne fera aucun travail pendant ces jours-là... » (Ex. xii, 3-16). Il y a là deux solennités distinctes : celle de Pâque et celle des azymes. Mais elles étaient étroitement liées, si bien que l'interdiction de manger du pain levé s'étendit au repas de manducation de l'agneau pascal : « Le premier mois, le quatorzième jour du mois, au soir, vous mangerez des pains sans levain jusqu'au soir du vingt-unième jour » (Ex. xii, 18; cf. Lev. xxiii, 5 ss.; Num. xxviii, 16-18). Cependant la fête proprement dite était le 15 de nisan; elle était bien inaugurée la veille au soir par la manducation de l'agneau pascal, mais ce soir, d'après l'usage juif, comptait déjà pour le lendemain. Loin que la journée du 14 fût chômée,

du moins dans l'usage ancien, c'était, encore plus que le vendredi de chaque semaine, une parascève, la préparation dernière de la fête. Comme le texte de l'Exode le dit expressément, c'est dès le dixième jour que devait commencer la préparation de la Pâque par le choix de l'agneau.

Ces faits rappelés, les exégètes les plus autorisés ont constaté depuis longtemps que Jo. a placé sans aucun doute possible la mort de Jésus le jour de la préparation de la Pâque officielle. La Pâque officielle des Juifs a donc été célébrée cette année-là le samedi, étant naturellement inaugurée le vendredi soir par le repas pascal. Les textes sont tout à fait clairs. Les Juifs refusent d'entrer dans le prétoire de Pilate parce qu'ils craignent de se souiller et de ne pouvoir manger la Pâque (Jo. xviii, 28). Peu après, Jo. affirme qu'on était à la parascève de la Pâque (Jo. xix, 14). Puis il caractérise le sabbat qui la suit comme un sabbat extraordinaire (Jo. xix, 31), ce qui s'explique fort bien si c'était à la fois le jour du sabbat et le premier jour des azymes. En parfaite harmonie avec ces données, Jo. place la dernière cène avant la fête de Pâque (xiii, 1), πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, si bien que quand Judas sort, les disciples croient qu'il va acheter quelque chose en vue de la fête, εἰς τὴν ἑορτήν (Jo. xiii, 29). Tout cela est parfaitement net, et il est inutile de mentionner les échappatoires inventées par quelques exégètes pour tourner les textes. Il faut plutôt pratiquer la règle de saint Augustin rappelée ici par Calmet, d'expliquer les endroits obscurs par les endroits clairs. Il faut ajouter que cette date est la mieux en harmonie avec le symbolisme de saint Paul : « le Christ, notre Pâque, a été immolé » (I Cor. v, 7), symbolisme qui ne s'explique bien d'après le contexte, que si le Christ est mort au moment où l'on faisait disparaître le ferment des maisons.

On sait que c'est précisément ce symbolisme qui a rendu suspecte à certains critiques la date de saint Jean. Il aurait fixé la mort du Christ au moment où l'on immolait les agneaux de la Pâque, parce qu'il était le véritable Agneau qui enlève le péché du monde. Mais si la tradition avait placé la mort de Jésus au lendemain du repas pascal, on aurait pu se contenter de cette approximation pour le symbolisme, au lieu de réviser des faits connus au nom du symbolisme. Si Jo. a tant insisté, et contre l'apparence des synoptiques, c'est qu'il entendait, comme témoin oculaire, mettre les choses au point, et rien, dans tout le IVe évangile, ne fait plus d'honneur, au point de vue critique, à sa précision comme historien que d'avoir placé la mort de Jésus avant la manducation officielle de la Pâque. Il est absolument impossible de concevoir que les Juifs se soient livrés, le premier jour des Azymes, jour très saint et chômé, à toutes les démarches nécessaires à la condamnation et à la mort de Jésus. Hérode Agrippa qui s'était emparé de Pierre pendant la semaine des azymes avait dû attendre la fin de la fête pour le faire mettre

à mort (Actes XII, 3 s.), et l'on sait que les princes des prêtres avaient été heureux de la proposition de Judas parce qu'elle leur permettait de tout brusquer avant la fête (Mc. XIV, 2 et 10 s.).

D'ailleurs les synoptiques paraissent bien d'accord avec saint Jean sur ce point que Jésus n'est pas mort le jour de la fête chômée, après la manducation officielle de l'agneau. Le terme de parascève qu'ils emploient comme on l'a vu n'est pas tout à fait synonyme de vendredi! Il avait gardé quelque chose de son sens de préparation; or nommer simplement préparation le jour le plus solennel de toute l'année serait bien étrange. Tout porte à croire que cette parascève est la parascève de la Pâque des Juifs comme dans Jean.

Et on dirait bien que dans les synoptiques le jour de la Passion n'était pas chômé, puisque Simon de Cyrène revenait des champs, c'est-à-dire plus probablement de son travail (Mc. XV, 21; Mt. XXVII, 32; Lc. XXIII, 26), puisqu'on a pu acheter un linceul (Mc. XV, 46), préparer des aromates (Lc. XXIII, 56), et que non seulement les gardes, mais encore un disciple se trouvaient armés (Mc. XIV, 47). Ces concordances des synoptiques avec Jo. qui sont pour ainsi dire sous-jacentes, n'en sont que plus caractéristiques (Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi,* éd. anastatique, 1908).

V. — D'autre part il semble bien que, d'après les synoptiques, Jésus a célébré la Pâque avec ses disciples. Il est certain qu'il a fait faire les préparatifs de la Pâque (Mc. XIV, 12 ss.; Mt. XXVI, 17 ss.; Lc. XXII, 7 ss.) et l'exécution paraît avoir suivi (Mc. XIV, 17; Mt. XXII, 20; Lc. XXII, 14). Le festin est même qualifié expressément de Pâque par Lc. (XXII, 15 s.). Jésus a cru devoir, tous les jours précédents, sortir le soir de la ville. Pourquoi y prend-il son repas ce jour-là, si ce n'est le repas pascal qu'il a eu soin de faire préparer? D'ailleurs il semble bien qu'on était au jour légal où la Pâque devait être immolée, et par conséquent mangée (Mc. XIV, 12 et parall.). D'autres textes ont été cités, parlant de la délivrance d'un prisonner à chaque fête (Mc. XV, 6; Mt. XXVII, 15; Lc. XXIII, 17 [omis par les meilleurs mss.]), fête qui était naturellement la Pâque (Jo. XVIII, 39). Mais cela pourrait s'entendre de la veille de la fête. A s'en tenir au premier groupe de témoignages, il y a assez d'apparences que la Cène fut un repas pascal.

VI. — Que conclure? Les critiques rationalistes prétendent être en présence de deux traditions contradictoires. Les uns opinent pour les synoptiques, d'autres donnent la préférence à saint Jean; d'autres, comme M. Loisy, disent que nous ne savons rien de certain, si ce n'est que « la passion eut lieu dans les solennités pascales » (II, 542). Malgré ce scepticisme outrancier, accompagné d'une affirmation contraire à toutes les vraisemblances, l'opinion qui tend à prévaloir parmi les critiques indépendants est que Jésus n'a pas fait le repas pascal. On peut

citer, outre les encyclopédies, Preuschen, *Todesjahr und Todestag Jesu* (*ZNTW.*, t. V [1904], 1-17) et Shwartz, *Osterbetrachtungen* (même revue, VII [1906], 1-33).

Parmi les catholiques, plusieurs systèmes sont représentés. Tous ont pour but de concilier les textes, mais selon deux modes bien différents.

D'après les uns, saint Jean et les synoptiques ne supposent pas que Jésus ait fait la Pâque un autre jour que les principaux des Juifs. Dès lors, ou bien l'on prend pour base saint Jean, et l'on dit que Jésus n'a pas célébré la Pâque du tout en expliquant les synoptiques dans ce sens; ou bien l'on prend pour base les synoptiques, et l'on explique saint Jean comme on peut.

Le plus grand nombre peut-être des interprètes catholiques préfère entendre soit saint Jean, soit les synoptiques selon toute la rigueur des termes; il en résulte naturellement que Jésus n'a pas célébré la Pâque en même temps que les Juifs, soit qu'il l'ait avancée d'un jour, soit que les Juifs l'aient retardée d'autant.

Ce que nous venons de dire des termes de saint Jean et de son accord sous-jacent avec les synoptiques nous dispense d'examiner l'hypothèse qui place au 14 nisan la Pâque célébrée en même temps par Jésus et par les Juifs. Il reste donc à passer en revue les trois autres combinaisons.

Le premier système, que Jésus n'a pas mangé l'agneau pascal, a été soutenu par Calmet, qui cite parmi les Pères Tertullien, Apollinaire de Laodicée, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, Victor d'Antioche, etc. Il a été repris naguère par Mgr Batiffol (*L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,* 2e éd., p. 41 ss.), après le R. P. Sidney Smith, S. J. (*The Month,* mars 1891, p. 377 ss.). Ce système prend naturellement pour point de départ saint Jean. Puisque Jésus est mort avant que les Juifs mangent la Pâque, pourquoi l'aurait-il consommée? et en effet il n'y a pas dans saint Jean la moindre trace d'un repas pascal. Mais il y a les synoptiques qui du moins paraissent considérer la dernière cène comme un repas pascal. Aussi, dans le système dont nous parlons, on se contente de répondre aux arguments tirés des synoptiques. S'ils ne sont pas convaincants, on s'en tiendra donc à l'hypothèse normale, que Jésus n'a pas anticipé la Pâque.

a) En réalité, dit-on, le repas des synoptiques n'a rien d'un repas pascal. Nulle allusion à l'agneau, aux laitues amères etc. L'usage qui y fut suivi aurait même été contraire au rite de la Pâque. Les synoptiques ne parlent que d'une coupe, que le Sauveur fait passer à tous (deux fois dans Lc.), tandis que le rite pascal suppose qu'on vide quatre coupes, mais chaque convive ayant la sienne. On a souvent résumé ces rites d'après différents usages juifs. Le mieux est peut-être de s'en tenir au texte de la Michna, le plus ancien document qu'on puisse alléguer; les textes que nous allons citer sont empruntés au chap. x du traité *Pesa-*

him (traduction *Schwab*) : « 1. La veille de Pâques, vers le soir, on ne devra rien manger jusqu'à la nuit. Même les pauvres en Israël devront s'accouder sur le lit pour prendre ce repas, en signe de liberté, et ils ne devront pas boire moins des quatre coupes de vin réglementaires... 2. Lorsque la première coupe de vin est versée, selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour (en prononçant la sanctification de la fête), puis on dit la formule de bénédiction pour le vin; d'après l'école de Hillel, on bénit d'abord Dieu pour le vin, puis pour la fête. 3. On apporte ensuite devant l'assistance des herbes et de la laitue, laissant les herbes tremper au milieu de la laitue, jusqu'à ce que l'on arrive au commencement du repas. Puis l'on apporte ensemble des azymes, de la laitue, de la sauce à tremper... 4. On verse le 2e verre de vin et à ce moment le fils adresse au père les questions qui vont suivre... (*Catéchèse du père*). Entonnons devant lui l'Alleluia! (*le Hallel ou Alleluia est interrompu*). 6. On apporte la troisième coupe, avec laquelle on dit la bénédiction du repas; la quatrième coupe sera bue après l'achèvement du Hallel... Après l'agneau pascal, on ne fait pas venir d'*Aphikoman* (*dessert*) ».

Entre ce texte et celui des synoptiques, il n'y a guère de point de contact. Si la cène de Mc. surtout se lisait isolée de son contexte, personne ne songerait à en faire un repas pascal.

Dernièrement on a même essayé de fortifier cet argument négatif, et de le transformer en argument positif. Il s'agirait d'établir que la Cène n'est point un repas pascal, puisqu'elle est un *Qiddouch,* cérémonie différente de la Pâque. Voici comment M. Box a exposé ce système (*The jewish antecedents of the Eucharist,* dans le *Journal of theological studies,* t. III [1902], p. 357-369; cf. *The religion and Worship of the Synagogue,* by Oesterley and Box, p. 345 ss.) : Le vendredi soir, en rentrant de la synagogue, le père de famille trouve la table préparée et la nappe mise. Sur la table deux pains, une coupe de vin et une bouteille. Il commence alors le *Qiddouch* ou sanctification par quelques versets de la Genèse sur la création, remplit la coupe et prononce une bénédiction (les textes en hébreu dans Singer, *The authorised daily prayer book of the united hebrew congregations of the british empire*, p. 124 ss.). Puis il boit et passe la coupe à sa femme et à ses enfants qui boivent à leur tour. On se lave les mains. Enfin le père bénit le pain, le rompt et le distribue aux autres. Ce rite, assure M. Box, est aussi ancien que le temps de Jésus. Il est inutile de faire remarquer combien il est plus semblable à l'Eucharistie que le repas pascal. C'est donc un *Qiddouch* que Jésus a célébré quand il a institué l'Eucharistie. On ajoute que le *Qiddouch* précède non seulement le sabbat, mais aussi les grandes fêtes, comme Pâque, la Pentecôte, le nouvel an.

Cette théorie spécieuse demande à être examinée de près (M. Lam-

bert qui l'a combattue dans le même *Journal of theological studies,* t. IV [1903], p. 184-193, ne l'a pas examinée en elle-même). Le *Qiddouch* est de sa nature une sanctification, non un repas d'une nature spéciale. Il précède le repas du vendredi soir comme il précède la manducation de l'agneau pascal, mais ce ne peut être en aucun cas la vigile d'une vigile; par conséquent, si la Pâque a été mangée le vendredi soir, c'est le vendredi soir qu'on a célébré le *qiddouch,* non le jeudi, et s'il était démontré que Jésus a célébré un *qiddouch* de fête, il faudrait en conclure qu'aussitôt il a été suivi du repas pascal. Observons d'ailleurs que si la sanctification du vin et de la fête est aussi ancienne que Hillel et Schammaï, comme le prouve le texte cité de *Pesaḥim* (cf. *Berakoth,* VIII, 1 ss.), MM. Oesterley et Box n'ont pas donné de preuve de l'antiquité du rite actuel, qui consiste à faire passer la même coupe; on a même prouvé qu'il est relativement récent (cf. sur XIV, 23) [1].

b) Mais quand il serait vrai que la cène n'a pas eu elle-même le caractère pascal, ce caractère ne résulte-t-il pas des versets qui précèdent et qui mentionnent si expressément la préparation de la pâque? Pour ne citer que Mc., voir XIV, 12. 14. 16. A cela on répond qu'il n'y a là qu'un effet de perspective. Calmet remarquait déjà qu'en réalité la préparation commençait le 10 nisan. Le 14, il eût été vraiment trop tard pour se procurer une chambre, un agneau, qu'il fallait faire immoler dans le Temple, etc. Entre ces préparatifs et la cène, il n'y a pas de lien, sans quoi on aurait expressément mentionné leur aboutissement dans une cène pascale, ce que du moins ni Mc. ni Mt. n'ont fait. Mgr Batiffol (*loc. laud.*) ajoute que peut-être Mc. suivait ici deux sources, l'une sur les préparatifs, l'autre sur la cène, mais cela n'est même pas nécessaire, puisque Mc. ne se préoccupe pas toujours de raconter avec suite et selon un ordre chronologique, comme le prouve l'épisode de l'onction de Béthanie, à juger d'après Jean. Cette fois encore le quatrième évangile, venu le dernier, préciserait mieux le caractère des faits.

1. Je me suis aperçu, après avoir rédigé ces lignes, que le malentendu sur le *qiddouch* a été parfaitement dissipé par M. Mangenot (*Les soi-disant antécédents juifs de la sainte Eucharistie*, dans la *Revue du clergé français,* 15 fév. 1909). On peut seulement estimer que la réaction est un peu exagérée lorsque M. Mangenot écrit que le qiddouch « consiste essentiellement et exclusivement dans la bénédiction d'une coupe de vin, faite au commencement du sabbat et du jour de fête pour sanctifier leur solennité » (p. 390). Le *qiddouch* en effet consiste essentiellement dans la récitation d'une prière qui commence et finit par l'allusion à la sanctification. Elle est prononcée, d'après le rituel (*The authorized daily prayer book...* 124), entre la bénédiction de la coupe et celle du pain, et, quoique la bénédiction du vin soit plus importante et ait suscité plus de controverses, on ne peut en isoler complètement la bénédiction du pain.

c) On insisterait cependant sur la date précise donnée par Mc. (xiv, 12) : τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, reproduite en abrégé par Mt. : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων. Mais on répond que cette fois Lc. a 1°) interprété ἔθυον de Mc. non dans le sens de l'immolation actuelle des agneaux, mais dans le sens de l'immolation normale, au jour voulu, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι, et que 2°) il a indiqué ce jour d'une façon assez vague : ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων. Quant à Mc. lui-même, il doit être interprété ainsi : le jour qui précédait les azymes, c'est-à-dire le 13 nisan (voir *commentaire*). Et c'est aussi ce qu'on lit dans l'évangile apocryphe de Pierre : καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν, en parlant du jour de la Passion (i, 5).

Avec ces explications, on nierait donc le caractère pascal juif de la dernière cène sans porter atteinte à la véracité des synoptiques. Au point de vue critique, tout s'expliquerait ainsi. A l'origine une traduction tout à fait littérale de l'araméen dans le grec a pu faire croire que la cène avait eu lieu le 14 nisan; mais il n'y a pas là d'affirmation positive, puisque πρώτη a été interprété en général par les Grecs dans le sens de « avant », ce qui était une explication correcte, retrouvant le sens primitif de l'araméen.

Si les préparatifs semblent indiquer qu'on a célébré la Pâque, c'est un effet de perspective que les synoptiques n'ont pas évité parce qu'en somme la cène était une pâque nouvelle qui remplaçait l'ancienne. Malgré tout, les synoptiques ont laissé planer sur le caractère strictement juif du repas au moins un certain doute, dont la critique a le droit de bénéficier en s'abstenant de grouper des éléments demeurés sans lien formel. C'est précisément de cette manière que les exégètes les plus conservateurs résolvent la difficulté qui semble placer l'Ascension au jour même de la Résurrection, d'après le texte de Mc. xvi, 14 ss. On ne peut éviter cette conséquence qu'en supposant un raccourci qu'on n'aurait jamais discerné sans les autres textes.

Ces raisons pesées, il nous paraît difficile de refuser une très sérieuse probabilité à l'opinion qui soutient que Jésus n'a pas fait la Pâque juive. Il l'aurait remplacée par l'institution d'une Pâque nouvelle qui ne pouvait se substituer à l'ancienne sans que celle-ci fût rappelée et comme célébrée dans celle qui lui succédait, l'agneau pascal étant inutile quand le Christ se donnait lui-même en nourriture. Cette opinion est, semble-t-il, assez bien assise au point de vue critique; elle est absolument conforme aux textes de saint Jean et ne heurte pas de front ceux des synoptiques, si l'on entend bien leur sens. C'est aussi celle de la tradition la plus ancienne, puisque les anciens, d'un commun accord, affirment que Jésus est mort le jour où les Juifs ont immolé l'agneau pascal, jour qu'ils nomment le 14 nisan.

Le Père Knabenbauer constate cette tradition et cite saint Justin,

saint Irénée, Tertullien, Lactance, les quartodécimans, Apollinaire de Laodicée, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, saint Pierre d'Alexandrie, Jules Africain etc... (sur Mt., p. 416 ss.). Il prétend, il est vrai, qu'en parlant du 14 nisan la tradition s'est écartée des synoptiques. Mais comment admettre un pareil fait, et ne vaut-il pas mieux expliquer les synoptiques d'une manière qui concorde avec la tradition — et avec saint Jean?

Venons à ceux qui prétendent suivre dans toute leur rigueur littérale les textes des synoptiques et de saint Jean; dans ce cas, la seule conciliation réelle possible est de supposer que Jésus n'a pas fait la Pâque le même jour que les Juifs. On tiendra donc cette opinion, même s'il était impossible de donner une raison du fait, soit que Jésus ait anticipé la Pâque, soit que les Juifs l'aient retardée.

On a cependant cherché à déterminer le pourquoi.

Et d'abord l'hypothèse d'une anticipation.

Comme il est inutile de citer encore les raisons qui ont été abandonnées de tout le monde, on notera seulement ici celle de M. Chwolson (*Das Letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes,* éd. de 1908).

Dès l'époque de la Michna, le principe a prévalu que la Pâque l'emporte sur le sabbat. Il est donc admis par la jurisprudence rabbinique que, si le repas pascal tombe un vendredi, on peut, même après le crépuscule qui commence le sabbat, faire les préparatifs nécessaires à la manducation de l'agneau pascal. Mais, soutient M. Chwolson, et il semble bien que c'est avec raison, cette règle attribuée à Hillel n'avait pas en réalité prévalu au temps de Jésus. D'autre part, on ne se permettait pas alors d'immoler les agneaux avant le soir, car la Loi fixait cette immolation le soir (בין ערבים). Il était donc impossible, dans l'hypothèse indiquée, d'immoler les agneaux et de préparer le festin le vendredi sans violer le sabbat. Que faire? On immolait les agneaux dès le jeudi. C'était le seul rite officiel. La manducation était une affaire privée. Jésus a pu manger l'agneau le jeudi, d'autant que les Pharisiens, dont Jésus aurait suivi les coutumes, se croyaient obligés de manger l'agneau le jour même où il avait été immolé, tandis que les grands prêtres, représentants officiels de la nation, l'auraient mangé le vendredi.

On voit tout ce qu'il y a d'arbitraire dans ce système, où l'on suppose bien des violations de la loi. Que l'agneau dût être mangé le jour de l'immolation, cela était très clair d'après Ex. XII, 8; qu'on pût célébrer tout le rite le 13 nisan, c'eût été une violation de la loi non moins flagrante. Si vraiment on n'admettait pas alors que la Pâque primât le le sabbat, il y avait une manière bien simple de résoudre la difficulté. Les Juifs, comme M. Schürer l'a prouvé (*Geschichte...* I³⁻⁴, 747 ss.), n'avaient point alors de calendrier très régulier. Pour éviter que la

Pâque tombât le vendredi, il n'y avait qu'à voir la nouvelle lune un jour plus tôt. On ne se faisait pas beaucoup de scrupules là-dessus (Oesterley et Box, *op. laud.,* p. 323); l'important était que, officiellement, la Pâque fût bien célébrée le 14e de nisan.

Il est donc impossible d'assigner une raison légale pour laquelle Jésus aurait fait la Pâque avant le jour légal. Knabenbauer (après *Maldonat, Cornely* etc.) préfère dire qu'il l'a faite le 14 nisan, au jour normal, et que ce sont les Juifs qui l'ont transférée au 15. Mais ce système est le plus invraisemblable de tous. Jésus avait en Lui-même l'autorité nécessaire pour ce changement; s'il voulait célébrer encore une Pâque, il devait l'anticiper, puisqu'il allait mourir. Mais comment toute la nation aurait-elle résolûment bravé la Loi? Faire la Pâque en un jour qu'on reconnaissait être le 15 nisan, et cela le vendredi soir, au lieu du jeudi, comme pour s'exposer à plaisir à violer le sabbat, comment admettre une pareille énormité?

Mais d'autre part on objecte que Jésus a voulu observer la Loi jusqu'au bout... Si donc il y eut vraiment une raison pour laquelle Jésus et les Juifs ne célébrèrent pas la Pâque le même jour, elle doit être cherchée dans une situation de fait, non dans un conflit de droit.

Il est rigoureusement impossible que les Juifs se soient arrêtés pour faire la Pâque à un jour qui n'eût pas été selon eux le 14 nisan, et cela est à peine moins invraisemblable de Jésus lui-même. On peut même ajouter que Jésus n'a pas dû célébrer la Pâque seul ce jour-là, puisque les disciples semblent trouver la chose naturelle.

Des deux parts on a eu en vue le 14 nisan, le seul jour légal. Mais quel jour était ce 14 nisan? Était-il fixé aussi immuablement que nos quantièmes?

C'est peut-être dans ce sens qu'il faudrait chercher la solution. Du côté de la Loi, tout était strict et nettement déterminé, mais, dans la pratique, il pouvait y avoir beaucoup de jeu et de divergences, parce que, si on était d'accord sur ce qu'il fallait faire le 14 nisan, on pouvait différer d'opinion sur le jour de la semaine qui était le 14 nisan.

Avec le système juif, tel qu'il a régné jusqu'à ces derniers temps dans le monde musulman, un mois commence non pas au moment précis de la nouvelle lune d'après les données de l'astronomie, mais le soir où l'on aperçoit pour la première fois la nouvelle lune. Or, même par un temps clair, il en est qui la voient pendant que d'autres ne la voient pas. L'autorité compétente s'assurait sans doute de la valeur de certains témoignages, mais si elle était suspecte à un parti religieux, tel que pouvait être celui des Pharisiens, la question pouvait demeurer controversée.

Comme nous revenions du Sinaï, le 15 mars 1896, nos Bédouins, n'ayant pas vu la veille au soir la lune qui suit le Ramadân, n'avaient

pas osé rompre le jeûne. En arrivant à Gaza, nous trouvâmes la population en train de célébrer le beïram, et on se mit aussitôt à l'unisson (*RB*. 1897, 618). J'ajoute que cette année même (1910) le beïram a été célébré par les musulmans de Jaffa le 4 octobre, mais à Jérusalem et à Naplouse le 5 seulement.

On pourrait supposer que l'année de la mort de N.-S., quelques-uns c rurent que le jeudi était le 14 nisan, tandis que les principaux de la nation l'attendaient le vendredi. Je ne sache pas que cette solution ait été proposée et je n'y attache pas pour ma part trop d'importance.

Elle expliquerait cependant que saint Luc ait regardé le jour de la Cène comme le jour légal de la Pâque.

On pourrait la fortifier des arguments produits par M. Chwolson pour son système. Si, cette année-là, les Pharisiens ont vu la lune un jour plus tôt, c'est peut-être pour éviter de préparer la Pâque au moment où déjà le sabbat commençait. Jésus a pu suivre leur opinion, sans étonner ses disciples, puisqu'il recommandait de s'en rapporter à eux pour l'interprétation de la loi, et que d'ailleurs cela servait ses desseins. Mais l'opinion des Sadducéens ou des grands prêtres a dû s'imposer à la masse de la nation.

Mais, encore une fois, nous ne voulons pas faire trop de cas d'une simple conjecture. Nous avons seulement voulu restreindre les limites des possibilités. Si, dans cette question, nous sommes obligé de confesser notre ignorance, nous devons du moins en préciser les termes.

Nous conclurons donc : 1. Il est impossible de supposer que les Juifs aient officiellement mangé la Pâque le jour qu'ils auraient compté comme le 15 nisan.

2. Jésus est mort le jour qu'ils regardaient comme le 14 nisan.

3. Il est probable que Jésus a mangé la Pâque en l'anticipant, peut-être avec quelques autres qui regardaient le jeudi de cette semaine comme le 14 nisan.

4. Il se pourrait cependant que, en réalité, Jésus n'ait pas mangé l'agneau pascal, ayant seulement commémoré la Pâque juive dans l'institution destinée à la remplacer.

A défaut d'une solution certaine, nous interpréterons le texte de Mc. plutôt en indiquant les différentes explications catholiques qu'en nous prononçant catégoriquement entre elles [1].

1. Je note en corrigeant les épreuves que d'après les calculs de M. J. K. Fotheringham (*The journal of theological studies,* octobre 1910, p. 120 ss.), de l'an 26 à l'an 35, aucun 15 nisan ne s'est rencontré un vendredi, tandis que le 14 nisan a pu être placé soit le vendredi 7 avril en l'an 30, soit le vendredi 3 avril en l'an 33. Voir dans cet article les calculs sur la visibilité de la lune.

CHAPITRE XIV

[1] Or c'était la Pâque et les Azymes deux jours après, et les grands prêtres et les scribes cherchaient comment ils s'empare-

1-2. Le complot et sa date (Mt. xxvi, 1-5; Lc. xxii, 1-2).

1) Sur la chronologie de la passion, voir la note spéciale à la fin du chapitre précédent. On n'expliquera ici que chacun des termes de Mc.

— ἦν pour « devait avoir lieu »; Mc. raconte au passé, tournure trop simple que Mt. et Lc. ont évitée. πάσχα est la transcription de l'aram. פסחא; le son *p* au lieu de *ph* est, selon Dalman (*Aram. Gramm.*, p. 138), d'après l'analogie de πάσχω. Il est probable que la prononciation n'était pas très fixée; dans Josèphe les mss. alternent entre πάσχα et φάσκα, ce qui suggère pour l'auteur la prononciation φάσκα, altérée dans les mss. d'après les LXX et le N. T. C'est l'hébreu פֶּסַח, transcrit ordinairement πάσχα, et φάσεκ ou φάσεχ seulement dans II Chr. xxx, 1 et Jer. xxxviii (xxxi), 8. Philon ayant aussi πάσχα, on doit regarder φάσκα comme une forme savante intermédiaire entre πάσχα et φάσεκ. — τὰ ἄζυμα sont הַמַּצּוֹת. La fête de Pâque et celle des Azymes étaient distinctes en principe. La Pâque était le sacrifice de l'agneau mangé le soir du 14 nisan. La fête des azymes commençait le lendemain et durait sept jours (Ex. xii, 1-14 et xii, 39; xii, 15-20). La distinction est encore très nette dans Josèphe (*Ant.* III, x, 5) : πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή. Mais comme l'interdiction du pain levé commençait au soir du 14 nisan avec la Pâque, on avait une fête des azymes qui durait huit jours (*Ant.* II, xv, 1) et qu'on nommait soit la fête des azymes (*Ant.* IX, xiii, 3) : ἐνστάσης δὲ τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς θύσαντες τὴν λεγομένην φάσκα (cf. *Bell.* V, iii, 1), soit la Pâque (*Ant.* XVII, ix, 3) : « la fête où l'on se nourrit d'azymes se nomme la Pâque (φάσκα) ». Par πάσχα Mc. entend sans doute la fête de Pâque plutôt que le sacrifice ou la manducation de l'agneau pascal; il est donc vraisemblable qu'il a pris τὰ ἄζυμα dans le même sens, d'après un usage existant; il est peu probable qu'il ait réfléchi que les noms de fête avaient des formes plur. neutr. comme τὰ ἐγκαίνια, τὰ Διονύσια; Mc. xiv, 12 et Mt. xxvi, 17 se rapprochent plus de l'usage ordinaire suivi ici par Lc. ἡ ἑορτὴ τῶν ἀ. Le *syrsin.* a : « deux jours avant l'azyme de la Pâque », d'où Merx conclut que le texte primitif de Mc. ne parlait que des azymes, comme Lc.

— μετὰ δύο ἡμέρας est compris par Swete, Holtz. etc. comme s'il y avait τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ, parce que Mc. entend μετὰ τρεῖς ἡμ. (viii, 31) du troisième jour,

raient de lui par ruse pour le faire mourir. [2] Car ils disaient : « Pas pendant la fête, car le peuple pourrait bien s'agiter. »

et parce que dans Os. VI, 2, μετὰ δύο ἡμέρας est distinct de ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. Mais le premier cas est lui-même difficile, et d'ailleurs il y a un peu plus de marge avec trois jours qu'avec deux; dans Osée le parallélisme est explicatif; « après deux jours » y équivaut donc au troisième jour. Personne ne dira « après deux jours » pour dire le lendemain. Schanz en conclut que l'on était au mardi 12 nisan. Cependant on était bien au mercredi 13, parce que la pâque entendue comme fête des azymes ne commençait en réalité que le 15 nisan. La tradition chrétienne regardait le mercredi comme le début de la Passion, et c'est pour cela qu'on jeûnait le mercredi (*Victor*, *Théoph.* etc.; cf. *Did.* VIII; *Const. apost.* V, 15). La date donnée par Mc. semble se rapporter dans sa pensée à un conseil réuni contre Jésus, et où Judas intervint (XIV, 10).

Ce conseil se composait des grands prêtres et des scribes, c'est-à-dire des deux parties les plus influentes du Sanhédrin, mais il ne semble pas avoir eu un caractère officiel. L'impf. ἐζήτουν marque peut-être que la délibération n'aboutissait pas, lorsque Judas survint (de même ἔλεγον v. 2). Les ennemis de Jésus ne se demandaient pas s'il avait mérité la mort; leur parti était pris à cet égard; mais il fallait le mettre à exécution.

Si l'on admet au v. 2 la leçon ἔλεγον γάρ (et non δέ), critiquement certaine, la préoccupation des ennemis de Jésus est tout d'abord de le prendre par ruse; cela fait, le reste ira de soi. Le sens est donc qu'ils cherchaient le moyen de le prendre par ruse, afin de le faire mourir. Quoique πῶς se rapporte grammaticalement à ἀποκτείνωσιν, il porte pour le sens sur la ruse à employer, aussi les verss. *anc.-latt. vg.* ont-elles mis avec raison *et* occiderent (de même *syrsin.*). Au point où ils en sont, la première difficulté paraît la plus grave; une fois Jésus pris, on trouvera bien moyen de le mettre à mort; ἀποκτείνωσιν au subj. présent parce que la phrase indirecte est conçue comme la phrase directe : πῶς... ἀποκτείνωμεν; (*Swete*).

2) γάρ avec ℵ B D etc. W.-W. *enim*; leçon difficile remplacée par δέ (*Vg. clém. autem*). Il fallait s'emparer de Jésus par ruse, et faire vite, car on ne pouvait tenter un coup de force pendant la fête. « Faire vite » n'est pas exprimé, mais ce doit être la pensée. Après la fête, il n'y avait plus à craindre de tumulte, mais Jésus pouvait être parti avec ses Galiléens. D'autre part, la Pâque était une occasion favorable pour exciter un mouvement populaire (Josèphe, *Bell.* I, IV, 3 : μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται). C'est d'ailleurs le sens qu'ont donné à la phrase D et quelques *latt. : dicebant enim ne in die festo tumultus oriretur populi* (*ff*). A tout prix il fallait prévenir Jésus et l'empêcher de provoquer une crise messianique. Le moment était donc venu d'agir, il fallait que tout fût fini pour la Pâque. Sans quoi il y aurait sûrement (ἔσται, ind. fut.) de l'agitation dans le peuple.

3-9. L'onction a Béthanie (Mt. XXVI, 6-13; Jo. XII, 1-8).

Si cet épisode ne se lisait que dans Mc. et dans Mt., on n'hésiterait pas à le placer au soir du jour où Jésus a répondu aux difficultés qu'on a posées dans le Temple ou le lendemain. La connexion est encore plus stricte dans

3 Et comme il était à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, quand il eut pris place à table, une femme vint, portant un vase d'albâtre [rempli] d'un parfum de nard authentique, d'un

Mt. que dans Mc. Mais Jean a le même fait six jours avant la Pâque (Jo. xii, 1), et cette date s'impose comme un souvenir précis. C'était déjà l'ordre de Tatien. Il est étrange que Mc. ait coupé en deux le dessein des prêtres (xiv, 1-2) et l'intervention de Judas (xiv, 10). On en conclut qu'il ne parle de cette scène si tard que parce qu'elle explique en quelque manière le dépit de Judas. Cependant Judas n'est pas nommé dans Mc., et la vraie raison de la place qu'occupe cette scène, c'est probablement que la pensée funèbre qu'elle évoque devait la faire placer tout près de la passion. Lc. n'a pas cet épisode, probablement parce qu'il avait déjà une scène d'onction (vii, 36-50), celle de la pécheresse.

3) Ὄντος αὐτοῦ... κατακειμένου αὐτοῦ, sans copule et en répétant le pronom, style peu lié et négligé. On est à Béthanie, ce qui coïncide avec Jo. D'après Swete, « la maison de Simon le lépreux » ne prouve pas que Simon fût alors l'amphitryon. C'est cependant le sens le plus naturel. Il ne résulte pas de Jo. qu'on fût dans la maison de Marthe, puisque son frère Lazare est simplement un des convives (Jo. xii, 2); Simon pouvait être le père de Marthe et de Lazare (*Théoph.*). Au surplus ce lépreux devait être un lépreux guéri, sans quoi il n'eût pu se mêler à la société (cf. i, 40-45).

La femme n'est nommée ni par Mc. ni par Mt.; Jo. (xii, 3) la nomme Marie. Pourquoi le silence de Mc., qui a cependant nommé le propriétaire de la maison? Il ne dit même pas qu'elle fût de la maison, puisqu'elle vient (dans Mt. elle s'approche). L'alabastron (dans Mc. ἡ ἀλάβαστρος) était un flacon allongé, au col étroit, ainsi nommé parce qu'il était en albâtre ou plutôt en onyx oriental auquel on donnait vulgairement ce nom (cf. la mosquée d'albâtre de Méhémet-Ali au Caire). Ces vases étaient destinés à contenir des parfums : cf. Hérod. III, 20 : δῶρα φέροντας... μύρου ἀλάβαστρον. Plin. *H. N.* XIII, 2 : *unguenta optime servantur in alabastris* (*Swete*); cf. article *alabastron* dans le *Diction. des ant.* de Daremberg et Saglio. — Μύρου et νάρδου sont le genre et l'espèce, le second en apposition avec le premier, tous deux dépendant d'ἀλάβαστρον. Le nard, hébr. נֵרְדְּ (du sanscrit *naladâ*, perse *nardîn*) dans le Cant. i, 12; iv, 13. 14, vient d'une plante aromatique de l'Inde, connue aussi des Grecs et des Romains. Sur πιστικῆς, trois explications. La plus commune aujourd'hui l'entend dans le sens d'authentique, d'autant que le nard était souvent altéré à cause de son prix : Pline (*H. N.* XII, 12) : *adulteratur et pseudonardo herba... sincerum quidem levitate deprehenditur et colore rufo odorisque suavitate*. Les Pères ont tiré de ce sens littéral de beaux symboles. Il est vrai que πιστικός, qui est connu dans le sens de « fidèle », n'a nulle part celui d' « authentique ». Ce sens vaudrait cependant mieux que l'hypothèse d'une altération pour σπικάτου, du latin *spicatus;* Vg. *nardi spicati* (dans Mc., mais Jo. *pistici*). Enfin le *syrsin.*, en transcrivant פסטקים, suggère l'idée d'un nard à la pistache, פיסתקא dans l'hébreu rabbinique. Cependant on ne voit pas

grand prix; elle brisa le vase et le lui versa sur la tête. [4] Or il y en avait quelques-uns qui échangeaient entre eux des marques de mécontentement : « A quoi bon ce gaspillage de parfum? [5] Car on aurait pu vendre ce parfum plus de trois cents deniers, et [les]

que la pistache ait été employée pour des parfums. Le mieux est de s'en tenir à la première explication qui est celle de saint Jér. (sur Mt. xxvi, 7) : *alius evangelista... nardum pisticam posuit, hoc est, veram et absque dolo, ut fidem Ecclesiae et gentium demonstraret.* Mt. en effet a évité les deux termes techniques et mis simplement : μύρου βαρυτίμου. Il est très à noter que Jo. a repris les termes de Mc.

La femme brise le col du flacon, pour que le liquide précieux se répande avec plus d'abondance, et pour indiquer qu'il ne devra plus servir à personne; c'est un trait d'une exquise prodigalité propre à Mc. Sans doute aussi pensait-elle que le vase ne servirait plus jamais à oindre Jésus lui-même, puisqu'il allait mourir. M. Linder (*ZNTW.* 1903, p. 179 ss.) a rappelé que chez les Grecs les lécythes qui remplaçaient dans l'Attique les *alabastra* étaient employés lorsqu'on parfumait les morts lors de l'exposition du cadavre, puis disposés auprès de lui; plusieurs ont été trouvés dans les tombes, brisés sans doute intentionnellement (sur l'usage de briser les objets placés auprès des morts, cf. Vincent, *Canaan*, p. 293, n. 5). Il ne faut point cependant urger cette analogie, puisque la femme brise le vase avant l'onction.

Le gén. avec καταχεῖν (aor. κατέχεα, classique) s'explique à cause de la prépos. κατά, contenue dans le verbe (et répétée dans certains mss.). La femme verse le parfum de haut en bas sur la tête de Jésus comme dans Ps. xxii (xxiii), 5; cf. Cant. i, 12, et les auteurs profanes. Le même geste dans Mt. Dans Jo. le parfum est répandu sur les pieds, comme dans l'onction de la pécheresse de Lc.

4) L'action de répandre un parfum précieux sur la tête de Jésus était certes d'un grand luxe, et sortait de ses habitudes de pauvreté et de simplicité. On comprend donc que quelques-uns s'irritent et se communiquent leur indignation; πρὸς ἑαυτούς, cf. i, 27; x, 26; xi, 31; xii, 7, et non pas *intra semetipsos* (*Vg., syrsin.*). Ceux qui s'indignent ne sont pas nommés dans Mc. Le Codex D (et quelques latins) a mis « les disciples », harmonisant avec Mt. Dans Jo., c'est Judas seul. C'est un cas unique où Mc. épargne les disciples plus que Mt. On ne doit pas effacer τοῦ μύρου avec *syrsin., a, c, l,* quelques minusc. (*Merx, Klost.*) qui ont harmonisé avec le texte de Mt. — εἰς pour marquer la destination est classique; cependant εἰς τί rappelle surtout l'hébreu (cf. Eccli. xxxix, 34 : מה זה; grec [xxxix, 17] : εἰς τί τοῦτο; pour critiquer). — Ἀπώλεια comme nous disons « en pure perte », dans le sens de ἀπόλλυσθαι, ii, 22.

5) La critique se colore, comme souvent, d'un prétexte ou d'une raison de charité. — Ἐπάνω, vulgaire dans le sens de « plus de » (*Blass*, 110). Le gén. qui suit pourrait être un gén. de prix (cf. Jo. xii, 5), mais après ἐπάνω on ne voit pas qu'il puisse ne pas en dépendre (contre *Swete, Klost.*). Trois cents deniers seraient environ 225 francs; mais l'argent avait alors beaucoup plus

donner aux pauvres. » Et ils murmuraient contre elle. [6] Or Jésus dit : « Laissez-la; pourquoi lui créez-vous des ennuis? C'est une bonne œuvre qu'elle a accomplie envers moi. [7] Car vous avez toujours les pauvres avec vous, et quand vous voulez vous pouvez leur faire du bien, tandis que moi vous ne m'avez pas toujours. [8] Ce qu'elle pouvait [faire], elle l'a fait. Elle a oint mon corps

de valeur, puisqu'un denier était le gage d'un journalier (Mt. xx, 2). On se préoccupait donc beaucoup des pauvres dans l'entourage de Jésus; le contraste, précisément au sujet du nard, est assez piquant avec Horace : *Nardo vina mereberis. Nard iparvus onyx eliciet cadum* (*Carm.*, lib. I, xii). ἐνεβριμῶντο αὐτῇ (Mc. seul) marque plus qu'une agitation intérieure (Jo. xi, 33. 38); cf. Mc. i, 43. Cependant c'est encore une indignation contenue, exprimée par des gestes et des murmures (*Vg. fremebant in eam*) plutôt que par des insultes directes. Théoph. exagère en traduisant : ἠγανάκτουν, ὕβριζον, ἐπεπλήκτουν αὐτῇ.

6) Ἄφετε « laissez-la faire », plutôt que « laissez-la tranquille », car ce qui suit n'est pas une simple répétition. — Κόπους παρέχειν (cf. Lc. xi, 7; xviii, 5; Gal. vi, 17 et *Pap. Berl.* **844**, 10 κόπους γάρ μοι παρέχει ἀσθενοῦντι) litt. donner du travail, rendre la tâche plus difficile, créer des ennuis. On sait que καλόν signifie non seulement ce qui est beau, mais le bien moral avec une nuance de noblesse et de beauté. L'action était aussi bonne que belle. Le silence du Maître à lui seul aurait dû imposer plus de modération aux mécontents. Jésus leur parle cependant avec bonté parce qu'ils n'avaient pas compris la portée de l'acte accompli en sa personne (ἐν ἐμοί, dans Mt. εἰς ἐμέ).

7) Jésus n'a pas affirmé qu'il y aurait toujours des pauvres, ni taxé de chimères les efforts qui tendraient à faire disparaître la plaie du paupérisme; il constate cependant un fait. Peut-être, semble-t-il dire, aurais-je en effet refusé cette libéralité dans des conditions ordinaires, mais comment reprocher à cette femme d'être prodigue envers celui qui allait mourir? En ce moment les apôtres auraient dû penser davantage au sort qui menaçait leur Maître. — Εὖ ποιεῖν, *hapax* dans le N. T., car on disait plutôt καλῶς (*Blass*, 61); mais l'expression se trouve souvent dans l'A. T., traduisant הֵיטִיב (Eccli. xii, 2).

8) La *Vg.* (*quod habuit haec, fecit*) est trop littérale et obscure. Le sens n'est pas qu'elle a donné ce qu'elle avait, mais qu'elle a fait ce qu'elle a pu, sous-entendu ποιῆσαι, cf. Lc. xii, 4. — Προέλαβεν μυρίσαι n'est pas plus étonnant que l'att. φθάνω avec l'infin.; cf. φθάσας ὑπαντιάζειν (Jos. *Ant.* XVIII, ix, 7), d'autant que l'usage de l'infin. en pareil cas s'est développé dans la *koinè* (*Blass*, 232). Cependant la ressemblance avec l'araméen (*Wellh.*) est très frappante; *syrsin.* : קדמת בסמת. — Ἐνταφιασμός ne peut signifier que l'ensevelissement. Si le ἐνταφιαστής en Égypte était l'embaumeur (Deissmann, *Bibl. Stud.* 117), c'est à cause de l'importance de cette opération dans ce pays. Le sens général de la phrase est donc que cette femme, ne pouvant empêcher la mort du Sauveur, dans des circonstances tragiques et qui ne permettraient pas un deuil régulier, a du moins fait ce qu'elle a pu; elle l'a oint d'avance

d'avance pour la sépulture. 9 En vérité je vous le dis, partout où sera prêché l'Évangile dans le monde entier, on parlera aussi de ce qu'elle a fait, en souvenir d'elle. »

10 Et Judas Iscarioth, l'un des Douze, se rendit auprès des grands

en vue de sa sépulture. Preuschen a prétendu (*ZNTW*. 1902, 252 s.) que les Juifs n'avaient pas coutume de répandre du parfum sur les morts après les avoir lavés. Mais Oscar Holtzmann (même revue, 1903, 181) a cité un texte de la Michna très précis : « on accomplit tout ce qui est dû au mort; on l'oint et on le lave » (*Chabbath*, XXIII, 5); c'est-à-dire qu'on lui fait sa toilette comme la font les vivants, Ez. XVI, 9; Ruth III, 3; Mt. VI, 17. A supposer que cet usage ne remonte pas à une haute antiquité, il a dû pénétrer de bonne heure dans Israël, ne fût-ce que par imitation des Grecs.

9) Il y a là une prédiction, réalisée d'une façon extraordinaire. Au lieu d'en conclure à la prescience de Jésus, Loisy déclare que « en tout cas, c'est une réflexion de prédicateur chrétien » (II, 497) (!). Déjà Jésus a annoncé la prédication de l'Évangile à toutes les nations (XIII, 10). Il importe peu pour le fond des choses que peut-être le terme d'Évangile soit de Mc. (cf. I, 1. 14 s.; VIII, 35 et XIII, 10).

— Κηρύσσειν avec εἰς se comprend mieux XIII, 10 et I Thess. II, 9 (εἰς ὑμᾶς) que I, 39 et ici. Dans ces deux cas il se peut que εἰς soit pour ἐν par une négligence assez courante (Mt. ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ).

Même ici Mc. n'a pas dit le nom de cette femme, à laquelle Jésus promettait d'être connue partout où l'Évangile serait prêché; ce qui importait en effet, c'était moins son nom que sa grande âme et sa foi. Loisy a ici une réflexion plutôt amusante : « En faisant dire à Jésus que cette histoire aura sa place dans l'Évangile, Marc donne à entendre qu'elle n'y a pas toujours été » (II, 500) (!!?). On lit ensuite dans plusieurs pages fort obscures qu'il doit y avoir là un incident historique, — plus historique tel qu'il est raconté par Luc, peut-être associé à l'histoire de la femme adultère, — placé par certaines traditions dans le dernier repas de Jésus, etc., etc.

De toutes ces critiques on serait peut-être tenté de retenir que les paroles de Jésus au v. 8 expliquent symboliquement l'intention de la femme, qui, quant à elle, entendait seulement honorer Jésus sans penser à sa mort; mais si cette interprétation ne paraît pas trop contraire au texte de Mt., elle se heurte au texte de Mc. Et pourquoi cette femme n'aurait-elle pas eu à la fois plus de clairvoyance et plus d'amour généreux que les disciples?

10-11. La trahison de Judas (Mt. XXVI, 14-16; Lc. XXII, 3-6).

10) Judas Iscarioth avait été dès son apparition dans Mc. (III, 19) noté comme traître. Il se présente aux prêtres pour livrer Jésus. Nestle, Swete après H.-W. lisent παραδοῖ avec B, au lieu de παραδῷ, forme classique adoptée par les autres mss.; cf. IV, 29. D préfère προδοῖ qui accentue davantage la trahison, Vg. *proderet*. Judas est ὁ εἷς. L'article devant εἷς, qui a causé tant de difficulté, n'a pas d'importance spéciale; εἷς avait peu à peu remplacé τις dans la *koinè;* l'article grec n'est guère plus que l'article français, « l'un » des

prêtres pour le leur livrer. [11] A cette nouvelle, ils se réjouirent, et promirent de lui donner de l'argent. Et il cherchait une occasion favorable pour le livrer.

Douze. On le trouve dans les papyrus du IIe siècle avant J.-C. : τὸν ἕνα αὐτῶν Ὧρον — τοῦ ἑνὸς τῶν ἐγκαλουμένων Νεχουθοῦ (*Moulton*, 97). La démarche de Judas est toute spontanée. Elle répond au dessein encore mal défini des prêtres au v. 2. Pourquoi donc insérer dans l'intervalle la cène de Béthanie? Swete propose trois raisons : 1) pour mettre en opposition la piété de Marie et la trahison de Judas; 2) parce que la prodigalité de Marie a irrité Judas, en même temps que les paroles du Maître le montraient d'avance succombant à ses ennemis; 3) pour mettre les paroles de Jésus sur la sépulture en contact immédiat avec sa mort. Nous avons déjà préféré la troisième raison, cf. sur 3-9.

11) Les prêtres sont heureux d'être si bien servis, car la trahison leur épargnera la violence ouverte dont ils craignaient les suites; de plus, d'après Euth., ils ne sont pas fâchés de constater l'infidélité d'un des adhérents les plus intimes de Jésus : ἀλλ' ὅτι καὶ ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἤρξατο μισεῖσθαι. On pouvait espérer que les autres ne lui seraient pas plus attachés; les choses prenaient une bonne tournure. Dans Mc. et dans Lc. ils promettent de l'argent, que Judas accepte et que sans doute il avait convoité. Dans Mt. il semble bien qu'ils le donnent aussitôt, et la somme est indiquée, trente pièces d'argent, comme dans Zach. XI, 12 ss. Désormais c'est à Judas de chercher une occasion, εὐκαίρως, de façon que tout se passe sans bruit, comme le désiraient les ennemis de Jésus.

La façon tout objective et assez froide dont Mc. raconte la trahison ne nous permet guère d'esquisser la psychologie de Judas. Il a trahi un ami, un maître, pour de l'argent, et par un baiser. Cela suffit, semble-t-il, pour le marquer d'infamie. Il était réservé à notre temps de l'excuser le plus possible, sinon de le justifier. On doit bien reconnaître pourtant qu'il avait l'âme basse. L'ardeur qu'il avait montrée au début se refroidit en présence du péril; ce fut aussi le fait des autres disciples. Mais celui-là songe aux suites avant même que la partie soit perdue; il fait sa paix séparée avec les puissances du jour, et, comme gage de sa soumission, il livre son chef. La séduction qu'exerça l'argent n'est pas clairement marquée dans Mc., mais elle joua pourtant un rôle. Tout cela a été assez bien vu par M. Loisy : « Judas avait cessé de croire en Jésus... Que ne se retirait-il sans bruit? dira-on. Ce parti philosophique est de ceux qu'un Judas ne suit presque jamais. L'être moralement inférieur qui se trouve en face d'une situation trop difficile pour lui ne se contente pas ordinairement de s'y dérober; il essaie d'en sortir par un acte bas et violent » (II, 501, 502). Il est difficile de penser que Judas ait jamais aimé Jésus. Ne serait-il pas le type de ceux qui ne s'attachent aux causes religieuses que par intérêt personnel, et qui les trahissent quand ils n'en attendent plus rien?

12-16. Préparatifs pour la dernière cène (Mt. XXVI, 17-19; Lc. XXII, 7-13).

12 Et le premier jour des Azymes, [jour] où l'on immolait la pâque, ses disciples lui dirent : « Où veux-tu que nous allions

12) Sur ce verset, si important et si difficile, il faut noter d'abord que ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον ne peut signifier « au moment où l'on immolait la Pâque, les disciples dirent », car il eût été beaucoup trop tard à ce moment pour se mettre en route vers Jérusalem et pour faire les premiers préparatifs de la Pâque. Donc, ὅτε... ἔθυον se rattache à ce qui précède; c'est une autre manière de désigner le jour indiqué : c'est le jour où l'on a coutume d'immoler; et c'est bien ainsi que l'a compris Lc., ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Il n'y a donc là qu'une indication subsidiaire que Mt. a omise. Quant au terme de premier jour des azymes, il faut bien reconnaître qu'il n'appartient pas à la terminologie ordinaire. « Le premier jour des azymes », pris isolément, ne peut signifier que le 15 nisan, le jour où commence la fête des azymes. Les pains fermentés devaient avoir disparu dès l'après-midi du 14, et on ne se servait que d'azymes au repas pascal. Mais cependant jamais on n'a donné le nom de jour des azymes au jour dans lequel a été mangé l'agneau pascal. Il y a donc dans la formule de Mc. deux éléments qui seraient contradictoires si le second n'avait pour but de ramener le premier à un sens propre à Mc. M. Chwolson a établi que jamais auteur juif n'a nommé le 14 nisan le premier jour des azymes, mais il faut observer que Mc., en le faisant, a donné à cette expression inexacte en elle-même, le correctif nécessaire. En effet, « les azymes » ne peuvent signifier ici que la fête des huit jours. Ce point fixé, s'agit-il vraiment du 14 nisan? Cela est peu en harmonie avec XIV, 1, où il y a encore deux jours avant la Pâque, tandis que la trahison de Judas ne peut occuper tout au plus qu'un jour, ni avec XIV, 2, d'après lequel les prêtres sont résolus à ne pas arrêter Jésus le jour de la fête; sans parler des difficultés tirées du texte de saint Jean. Les exégètes qui pensent que Jésus n'a pas célébré la Pâque ont une ressource, c'est d'entendre πρώτη dans le sens de πρό : le jour « avant » le jour des azymes (dans Mc. celui de l'immolation de l'agneau pascal). Or c'est précisément ainsi que l'ont entendu plusieurs Grecs. Chrys. : πρώτην τῶν ἀζύμων, τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων φησίν (*P. G.* LVIII, 729). Aussi, dans les mêmes termes, Victor (*Cat.*, p. 420). Théophylacte : πρώτην τῶν ἀζύμων, τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων φησὶν ἡμέραν (*P. G.* CXXIII, 440). Euthym. sur Mt. : πρώτην δὲ τῶν ἀζύμων τὴν πρὸ τοῦ Πάσχα φάσιν ἡμέραν, τὴν τρισκαιδεκάτην μὲν τοῦ μηνός, πέμπτην δὲ τῆς ἑβδομάδος (*P. G.* CXXIX, 652). On sait d'ailleurs que dans la langue grecque récente on disait volontiers πρῶτος pour πρότερος, et de là à l'entendre dans le sens de πρό, il n'y avait qu'un pas (*Schol. Eurip.* sur *Héc.* 454 : πρῶτον γεννηθέντα τῆς δάφνης, sans parler de Jo. I, 30). Sur ce sens cf. *Où en est la question du recensement de Quirinius,* dans la *RB.,* janvier 1911. Les Pères grecs l'ont trouvé naturel, mais il est impossible en latin de rendre ainsi *primâ die.* C'est peut-être à cause de cette différence que l'Église grecque a pu tenir l'usage du pain fermenté dans l'Eucharistie, tandis que l'Église latine emploie les azymes. On sait d'ailleurs que l'Église latine, loin de condamner les Grecs sur ce point, oblige les Grecs unis à suivre leur usage du pain fermenté.

faire les préparatifs pour que tu manges la pâque? » [13] Et il envoya deux de ses disciples, et il leur dit : « Allez jusqu'en ville, et vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau; suivez-

Les Pères qui ont entendu πρώτη dans le sens de πρό ne sont d'ailleurs pas d'accord sur la quantité de l'antécédence. Chrys. l'entend du jour naturel du 14, antécédent au jour israélite du 15, commençant le 14 au soir; mais Théophylacte (sauf le ms. cité par *Knab.*) et Euthymius entendent le 13, comme antérieur au 14, qui était le jour naturel de la manducation de la Pâque. Ce qui importe le plus en ce moment, c'est la possibilité que πρώτη marque une antécédence. Il est assez vraisemblable que si Mc. a employé le mot πρώτη, c'est que ce mot traduit littéralement une expression araméenne qui pouvait encore plus aisément avoir le double sens. M. Chwolson (*Das letzte Passamahl Christi* [addition de 1907], p. 180) a proposé ביומא קמי דפסחא qui pouvait signifier aussi bien « le jour avant la Pâque », c'est-à-dire le 13 nisan, que « le premier jour de la Pâque » c'est-à-dire le 14 nisan. Le mot *qammê* qui signifie ordinairement avant, a pu être pris dans le sens de קַמָּא, « le premier ». D'ailleurs *qamma* lui aussi peut signifier avant, et on pourrait supposer aussi bien, dans le dialecte galiléen, קומיי « premier », et קומי « avant » (Dalman, *Aramäische Grammatik*, 2e éd., 103). Dans cette hypothèse, on ne prétend pas que Mc. s'est trompé sur le sens de sa source, mais que le terme araméen a suggéré à la catéchèse qu'il a suivie d'employer un terme, traduction très littérale, qui pouvait lui aussi avoir les deux sens, quoique le sens de premier fût plus courant.

Il n'y a naturellement aucune difficulté propre à ce passage à l'entendre du premier jour de la fête des Azymes, dans le sens spécial que nous avons dit, c'est-à-dire pour désigner le matin du 14 nisan, si l'on admet que Jésus est mort le 15 nisan, ou qu'il a célébré la Pâque avant les Juifs, tout en la célébrant au jour qu'on tenait, au moins dans une partie de l'opinion, pour le jour légal.

Les disciples prennent l'initiative (dans Mc. et dans Mt.); ce sont eux qui ont la responsabilité des choses matérielles (cf. iv, 36; viii, 14); mais, dans les grandes occasions, ils consultent le Maître. Lc. lui a laissé l'initiative, mais en respectant la question à peu près telle qu'elle était posée dans Mc. Les disciples pensent qu'on ne peut manger la Pâque qu'à Jérusalem, et, comme le Sauveur a évité d'y passer la nuit les jours précédents, ils ne savent pas du tout où il se propose d'aller. De plus, il fallait faire certains préparatifs assez longs.

13) A ne lire que Mt., peu soucieux des détails, on dirait que Jésus a envoyé tous ses disciples. Mc. ne parle que de deux, que Lc. nomme Pierre et Jean (cf. Act. iii, 1 ss.; iv, 13 ss.; viii, 14). Dans Mt. encore il semble que Jésus nomme le maître de la maison dont l'évangéliste ne reproduit pas le nom, « un tel ». Dans Mc. et dans Lc. Jésus demande à ses disciples de s'en rapporter à sa prescience surnaturelle. On a supposé, il est vrai, que Jésus s'était entendu avec le propriétaire du Cénacle, et que son serviteur attendait les disciples qu'il connaissait, tandis qu'eux-mêmes devaient le reconnaître à ce

le, 14 et où qu'il entre, dites au propriétaire de la maison : « Le Maître dit : Où est mon appartement, où je dois manger la pâque avec mes disciples ? » 15 Et il vous montrera une grande salle haute, avec des tapis et des coussins, toute prête, et c'est là que vous

qu'il porterait une cruche. Knab. a bien montré que cette hypothèse est contraire au texte. D'autre part, Loisy a objecté qu'on ne pouvait guère ce jour-là avancer dans Jérusalem sans rencontrer plus d'un porteur d'eau. Si l'on juge d'après l'usage actuel, le risque n'était pas si grand, car les hommes porteurs d'eau la portent dans des outres, et les femmes seules dans des cruches. D'ailleurs, d'après le texte, il semble qu'il était question du premier homme portant une cruche d'eau qu'on rencontrerait, ce que peut-être Lc. a exprimé par συναντήσει. Chacun venant de son côté, on a pu se rencontrer au carrefour de deux rues après la porte de la ville. Les deux disciples suivront le porteur d'eau sans rien lui dire, sûrs de la parole de leur maître. Les anciens commentateurs ont noté que dans les jours qui ont précédé sa passion, le Sauveur a montré plus que de coutume sa prescience de l'avenir, pour que ses disciples comprissent bien qu'il avait marché librement et consciemment à la mort (cf. xi, 2. 14; xiii, 2; xiv, 8). Il est peu probable que ce mystère ait eu pour but (*Euth.*) de dépister Judas qui n'aurait pas osé consommer sa trahison dans la ville. Les critiques les plus récents (*Loisy*, *Klost.*) reconnaissent le caractère prophétique du texte de Mc., tout en se demandant s'il n'est pas la transformation d'une entente préalable entre Jésus et le propriétaire de la maison. On pourrait répondre que si la tradition avait été en veine de broder du surnaturel, elle ne se serait pas arrêtée à un signe si familier; mais le plus simple est d'attendre des preuves avant d'abandonner l'autorité de Mc.

14) Les disciples doivent suivre le serviteur n'importe où. Et ensuite, deuxième acte de foi dans celui qui les envoie, ils doivent parler au maître de la maison avec une certaine autorité aimable, comme si Jésus disposait de son local. Victor a cru que ce maître était un inconnu, et vu dans son obéissance une preuve du pouvoir du Sauveur. Les modernes le regardent plus volontiers comme un disciple. On a même voulu en faire le père de Marc en combinant (à tort) v. 51 et Act. xii, 12 s. Si le κατάλυμα n'est pas proprement la chambre particulière réservée aux hôtes, c'est du moins un lieu où ils sont reçus (I Regn. i, 18; ix, 22; Eccli. xiv, 25). L'usage oriental est encore de loger les hôtes dans la salle de réception, ou le divan, où ils s'accommodent à leur gré pour passer la nuit. Jésus dit κατάλυμά μου, non qu'il regarde ce lieu comme sa propriété, mais dans des termes de condescendance affectueuse : où me faites-vous dîner? — ὅπου... φάγω, le subj. parce que ὅπου renferme l'idée de ἵνα (*Blass,* 222).

15) ἀνάγαιον (et non ἀνώγεων ou ἀνώγαιον) est soutenu indirectement par les papyrus qui écrivent κατάγειον, καταγαίῳ, κατάκεον (*Exposit.,* fév. 1908, 185). C'est aussi le terme de Lc., qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le grec biblique. On dit ordinairement ὑπερῷον. Il s'agit de la grande salle située au pre-

ferez les préparatifs pour nous. » 16 Et les disciples s'en allèrent, et vinrent à la ville, et trouvèrent les choses comme il les leur avait dites, et ils préparèrent la pâque.

17 Et le soir venu, il vint avec les Douze. 18 Et pendant qu'ils étaient à table et qu'ils mangeaient, Jésus dit : « En vérité je vous

mier étage, quelquefois la seule salle du premier étage, souvent éclairée d'en haut par une lanterne carrée, et destinée à recevoir les hôtes, surtout s'ils doivent demeurer. Elle est ἐστρωμένον, c'est-à-dire fournie de tapis et de divans, de sorte qu'on peut y prendre son repas et s'arranger pour dormir. Les verss. syrr. ont rendu עליתא, répondant à l'hébreu עליה (cf. Jud. III, 20). Il semble que les disciples ont aussi à préparer le repas, ἑτοιμάσατε, cf. v. 12. Le propriétaire met la salle à leur service, les laissant libres de s'arranger à leur guise et de se fournir de provisions.

16) Noter la précision de Mc. Pierre était l'un des deux d'après Lc., et s'il a tu son propre nom en racontant les faits, il leur a conservé du moins toute leur couleur. Cette insistance indique aussi que la coïncidence a paru miraculeuse.

17-21. Annonce prochaine de la trahison (Mt. xxvi, 20-25; Lc. xxii, 14. 21-23; Jo. xiii, 2. 21-30).

17) Le soir, comme Mt. (Lc. ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα), circonstance conforme à la loi sur le repas pascal qui devait avoir lieu le soir, et certainement le soleil couché, puisque le texte parlait de la nuit (Ex. xii, 8). Sur ὀψία, cf. I, 32; VI, 47; XIII, 35. Jésus vient avec les Douze, parce que les deux disciples envoyés en avant étaient revenus chercher la compagnie, ou du moins avaient attendu dans la rue.

18) D'après le rite primitif, les Israélites devaient manger la Pâque debout, puisqu'ils étaient chaussés, prêts à partir. Mais l'usage avait prévalu de se coucher pour manger la Pâque. On y voyait un signe de liberté (*Pesaḥim* x, 1). Il est probable qu'on enlevait les sandales; *soleas deponere, demere,* signifiait chez les Romains se mettre à table. Au lieu de dire « se coucher », comme les Grecs et les Romains, les Juifs disaient « se mettre autour » (סבב), ce qui marque qu'ils se couchaient autour d'une table ronde, et non point sur des lits formant un carré ouvert par devant. D'ailleurs les Romains du Ier siècle connaissaient l'usage du lit commun en *sigma*. Ordinairement les convives d'un repas romain n'étaient que neuf; ici ils sont treize. Il est donc vraisemblable qu'ils n'avaient pas de lits. Selon la mode orientale ils étaient couchés sur des tapis, le bras gauche appuyé sur un coussin, autour d'une table basse. Héliogabale, très épris de modes syriennes, voulut plus tard abolir les lits, même à Rome (*Lampride,* 25). Aussi bien le texte n'a parlé que de tapis, comprenant sans doute des coussins. La situation dans son ensemble peut donc convenir à un repas pascal, conformément au v. 16.

Une fois de plus, Jésus manifeste sa connaissance des faits les plus secrets. Mais c'est moins peut-être pour fortifier la foi de ses apôtres dans l'avenir que pour avertir le traître qu'il n'ignore pas ses projets, et l'inviter au repen-

le dis, l'un de vous me livrera, qui mange avec moi. » 19 Ils commencèrent à s'affliger et à lui dire, l'un après l'autre : « Serait-ce moi? » 20 Or il leur dit : « L'un des Douze, qui se sert avec moi dans le même plat. 21 Car le Fils de l'homme s'en va, selon

tir. N'est-ce pas lui témoigner une extrême bonté que de l'accepter encore à sa table? On peut croire aussi que son âme, douloureusement affectée de l'hypocrisie de Judas, s'épanche librement dans ce repas intime auprès de ses disciples fidèles. La présence de Judas s'explique par son dessein; il faut qu'il joue son rôle jusqu'au bout s'il veut réussir (*Loisy*). Il n'y a d'ailleurs aucune raison de révoquer en doute la révélation faite par Jésus. Lc., il est vrai, l'a placée après l'institution de l'eucharistie; mais les deux souvenirs ont pu se perpétuer sans que l'ordre des faits soit aussi assuré dans la tradition. Il est très douteux que ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ placé si naturellement à la fin de la phrase soit emprunté au Ps. XL (XLI), 10 : ὁ ἐσθίων ἄρτους μου. Dans Mc. le prés. marque la durée : « celui qui en ce moment prend son repas avec moi »; dans le ps. : « Celui qui avait l'usage de manger de mon pain ». Quoi qu'il en soit, ce terme, propre à Mc., peut être de sa part une réminiscence du ps. sans que la tradition du fait en soit ébranlée (dans Jo. XIII, 18, le verset du ps. est cité avec ὁ τρώγων).

19) La phrase commence sans καί, ce qui marque mieux l'explosion de tristesse qui suivit (*Swete*). Les disciples sont attristés plus peut-être que surpris (Jo. VI, 70); ils ne se fient plus les uns aux autres et interrogent chacun séparément, comme s'ils étaient sûrs de recevoir une réponse réconfortante. Dans εἷς κατὰ εἷς, κατά est pris adverbialement, peut-être d'après l'analogie de ἓν καθ' ἕν (*Moulton*, p. 115); Mt. a mis εἷς ἕκαστος, ce qui supprime la difficulté, et Lc. suppose seulement une sorte d'enquête des disciples entre eux, qui leur donne l'air moins naïfs.

20) D'après Swete, cette réponse est la même que celle qui est donnée au disciple bien-aimé (Jo. XIII, 23 s.) quoique moins précise. Mais dans le texte de Mc. elle manque tellement de précision, qu'elle n'est guère qu'un refus de s'expliquer plus clairement, en insistant sur le caractère atroce de la trahison, venant de la part d'un ami (*Knab.*, *Schanz*). Mc. et Jo. sont donc d'accord sur ce point que Jésus n'a pas dénoncé publiquement le traître. Mc. n'avait pas à dire ce que Jésus avait révélé en secret au disciple bien-aimé. Et en effet le v. 20 est parallèle au v. 18 : « l'un de vous » devient « l'un des Douze », « et celui qui mange avec moi » est remplacé par « celui qui trempe avec moi dans le plat ». Le plat, assez profond pour recevoir de la sauce, était placé sur un plateau rond. Chacun prenait avec les mains quelque morceau de viande, ou trempait son pain dans le beurre, du moins selon l'usage ordinaire actuel. Mais cela peut s'entendre aussi du repas pascal. On y faisait figurer une compote de fruits, arrosés de vinaigre, nommée חֲרוֹסֶת et qui était censée rappeler le limon d'Égypte; dans cette sorte de mortier on trempait les laitues amères.

21) Le fils de l'homme n'a pas ici de sens appréciable, si ce n'est comme

qu'il est écrit de lui, mais malheur à cet homme par qui est livré le Fils de l'homme. Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né. »

22 Et pendant qu'ils mangeaient, il prit du pain, et après avoir dit une bénédiction, il le rompit et le leur donna, et dit : « Prenez,

désignation de Jésus lui-même; ὑπάγει est le terme employé par Jo. pour indiquer la mort de Jésus (Jo. VIII, 14. 21 s.; XIII, 3. 33 ss.; XIV, 4 ss.); il se retire librement (*Vict.* καὶ τὸ ἑκούσιον ἡ λέξις ἑρμηνεύει), accomplissant cependant ce qui est écrit à son sujet, et suivant par conséquent la volonté du Père; mais ce n'est pas une excuse pour le traître qui s'est fait l'instrument de la trahison. — οὐαί est un gémissement plutôt qu'une malédiction, car on disait : οὐαί μοι : « que je suis malheureux »; cependant, d'après le contexte, c'est du moins une menace. καλόν... εἰ οὐκ ἐγεννήθη, οὐκ au lieu de μή, quoique l'indicatif soit hypothétique; c'est une exception; l'omission de ἄν est moins étonnante. La phrase se trouve dans le Talmud (*b. Ḥaguiguâ* 11^b : ראוי לו שלא בא לעולם; cf. *b. Berakoth* 17^a). Saint Jérôme a bien rendu le sens : *poena praedicitur, ut quem pudor non vicerat, corrigant denuntiata supplicia... simpliciter dictum est, multo melius esse, non subsistere, quam male subsistere* (sur Mt. XXVI, 24). Si les arguments de convenance ont quelque poids, on préfère l'ordre de Mt. et de Mc. à celui de Lc. Jésus fait un dernier effort, ou pour ramener le traître à résipiscence, ou pour l'écarter avant l'institution de l'Eucharistie.

22-25. Institution de l'Eucharistie (Mt. XXVI, 26-29; Lc. XXII, 17-20; cf. I Cor. XI, 23-25).

22) ἐσθιόντων αὐτῶν est en parallélisme avec le v. 18, comme si les deux péricopes avaient leur existence distincte. De toute façon on est déjà assez avancé dans le repas, surtout d'après Mc. qui a placé auparavant l'annonce de la trahison. Le pain, ἄρτος, est normalement du pain fermenté. On trouve il est vrai dans l'A. T. ἄρτους ἀζύμους, mais seulement quand il y a en hébreu deux mots à traduire (Jud. VI, 20 [A], dans B τὰ ἄζυμα; Ex. XXIX, 2; Lev. II, 4; Num. VI, 19). Pourquoi Mc. qui a parlé des azymes au v. 12 ne les nommerait-il pas ici s'il avait en vue un repas pascal? D'après le Dictionnaire de Théologie de Vacant-Mangenot (v° *Azymes*), dans l'Église primitive on se servait du pain qu'on avait sous la main, qu'il fût azyme ou fermenté; la discipline de l'Église latine n'est donc point intéressée au sens qu'a ici le mot ἄρτος. L'action de rendre grâce est une sorte de bénédiction du pain. Elle n'implique pas, non plus que la fraction et la distribution, un rite pascal; cela ressemblerait plutôt au *qiddouch* actuel la veille du sabbat. Mais l'analogie la plus certaine est dans la multiplication des pains (VI, 41 et VIII, 6), avec cette différence qu'ici les disciples ne sont pas chargés de distribuer le pain; chacun garde ce que le Maître lui a donné. Jésus avait sans doute l'habitude de ne pas manger sans rendre grâce à Dieu, mais il y a dans ces trois cas une certaine solennité dans la formule. Dans les deux premiers cas, il s'agit d'un miracle extraordinaire; il en est de même ici. Lc. et I Cor. n'ont

ceci est mon corps. » 23 Et il prit une coupe, rendit grâces et la

pas λάβετε, auquel Mt. ajoute φάγετε. Le sens est évidemment le même, puisque le geste n'admettait pas d'autre explication.

— τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, formule stéréotypée dans Mt. et Lc. Dans saint Paul : τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. En grec τοῦτο est le sujet, et ἔστιν exprime l'identité du sujet et de l'attribut. En araméen, Jésus n'a pu employer ici le verbe être, mais la phrase nominative des Sémites n'est pas moins énergique pour exprimer le même sens. Pour σῶμα les verss. syrr. disent פַּגְרָא qui a ordinairement le sens de cadavre. Ce mot a peut-être été choisi parce que גּוּפָא pourrait signifier la personne. On a voulu distinguer nettement la chair de l'âme aussi bien que du sang. Et peut-être Jésus a-t-il employé בִּשְׂרָא, « chair ».

Il n'est pas douteux que τοῦτο indique le pain et non le Christ lui-même. Jésus dit donc clairement que le pain devient son corps. Depuis les débuts du protestantisme on a opposé au sens réaliste traditionnel un sens allégorique. Mais il n'y a dans le texte aucune trace d'allégorie. Le juif qui dit à la Pâque כהא לחמא עניא, « c'est comme le pain misérable », rappelle simplement les souvenirs de l'Exode. D'ailleurs ces sortes de formules sont relativement récentes (Wünsche, *Beiträge*... 332). D'après une opinion très commune chez les anciens protestants (encore *Klost.*), ἔστιν indique une explication allégorique, comme IV, 15-20 : le corps est comparé au pain parce qu'il est donné à la mort pour nous comme ce pain est donné aux disciples. Mais où est la parabole antécédente? Récemment M. O. Holtzmann (*Das Abendmahl im Urchristentum* dans *ZNTW.* V [1904], 89-120) a cherché cet antécédent dans un présage. Le pain se serait brisé par accident, et Jésus aurait vu là un présage de sa mort! D'après M. Axel Andersen (*Zu Mt.* XXVI, 17 ss. *und Lc.* XXII, 15 ss. dans *ZNTW.* VII [1906], 87-90 et 172-175), le corps est l'Église. Mais que faire du sang?

Comme il est certain que saint Paul entend le corps et le sang au sens propre, beaucoup de critiques ont renoncé à entendre autrement les termes de l'évangile. Seulement ils allèguent qu'ils ne sont pas authentiques (par ex. Loisy, II, 540). On reviendra sur ce point après l'explication des termes de la péricope.

23) On s'est demandé, dans l'hypothèse du repas pascal, quelle était cette coupe? Le repas pascal en comprenait quatre. Comme saint Paul la qualifie μετὰ τὸ δειπνῆσαι, il serait juste d'y voir la quatrième. On a pensé plutôt à la troisième, dite « coupe de la bénédiction » ou כּוֹס הַבְּרָכָה, mais, d'après les termes authentiques de la Michna (*Pesaḥim* x, 7, כוס שלישי מברך על מזונו) : « la troisième coupe bénie pour sa nourriture », la troisième coupe n'est pas bénie pour elle-même, mais au titre du repas. La coupe de bénédiction serait plutôt la coupe du *qiddouch* (Box, *The Journal of theological Studies*, III, 1902, p. 362), d'autant que dans le repas pascal chacun avait sa coupe, tandis que la coupe eucharistique est unique. Mais, dans le *qiddouch*, la coupe est bénie avant le pain, et, d'après M. Spitta (*ZNTW.* 1907, p. 68), M. Landauer a prouvé que le judaïsme, jusqu'au IXe s. ap. J.-C., n'a pas connu l'usage

leur donna, et ils en burent tous. [24] Et il leur dit : « Ceci est mon

d'une coupe unique commune dans les repas religieux (*Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst,* IX, 363). L'action de Jésus a donc un caractère particulier. La bénédiction de la coupe, comme celle du pain, est un appel à la toute-puissance divine, et c'est dans ce sens que saint Paul parle de « la coupe de bénédiction que nous bénissons » (I Cor. x, 16), en faisant allusion à la coupe eucharistique, non à la coupe pascale.

Mc. ajoute πάντες, qu'il n'avait pas mis à propos du pain, parce que d'habitude chacun avait sa coupe, ou qu'on aurait pu la remplir dans l'intervalle; il fallait constater que tous avaient bu de la même coupe consacrée (*Knab.* sur Mt.).

24) Καὶ εἶπεν ne marque pas que les paroles de Jésus survinrent quand la coupe fut vidée; il eût été trop tard pour ajouter : « ceci est mon sang ». Comme Mc. tenait à dire que tous avaient bu de la coupe et que la phrase de consécration était un peu longue, il l'a renvoyée. L'analogie du pain et la nature des choses indiquaient assez l'ordre réel des faits. Mt., Lc. et Paul n'ont pas mentionné l'exécution, mais ont indiqué plus clairement que Jésus a prononcé les mots en prenant la coupe.

— Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης comme Mt., tandis que Lc. est conforme à Paul. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer son texte. Aucun des témoignages ne fait allusion à l'agneau pascal, dont le sang ne scellait aucune alliance. Les termes de Mc. et de Mt. rappellent plus étroitement ceux de l'Ex. xxiv, 8 : ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο Κύριος πρὸς ὑμᾶς. Il est donc impossible d'écarter tout à fait l'idée d'une alliance, et c'est ainsi que les traductions catholiques françaises rendent ordinairement ici διαθήκη. C'est le seul sens dont les protestants aient tenu compte jusqu'à présent. Mais le sens de testament est fortement indiqué par Heb. ix, 15 et par les traductions latines. On constate aujourd'hui que les inscriptions et les papyrus n'emploient jamais διαθήκη que dans le sens de testament. Peut-être les LXX ont-ils employé ce mot pour traduire ברית, « alliance », parce que celui de συνθήκη aurait indiqué une égalité des contractants. Quoi qu'il en soit, dans l'explication du N. T. il est impossible de ne pas tenir compte du sens normal du terme (*Expositor,* 1908, déc., 563 s.). Les éditions critiques ne portent pas καινῆς dans Mc. (ni dans Mt.) (*Vg. novi testamenti*); ce mot se trouve il est vrai dans un très grand nombre de textes et de versions (AX etc., presque tous les minusc., six *anc.-latt.*, *vg.*, *syrr.*, *arm.*, *aeth.*), mais il a été probablement introduit d'après Lc. et Cor. Ce n'est qu'une question de nuance, et le texte de Mc. et de Mt. n'est pas moins expressif. Si le sang de Jésus est le sang de l'alliance, il va de soi qu'il s'agit d'une alliance nouvelle, ou plutôt de la véritable alliance, dont la première n'était que la figure. Cette alliance est à proprement parler le testament de Jésus qui va mourir et qui dispose de son sang. Ce sang est répandu, au présent, représentant le futur quant à la réalité des faits, aussi la *Vg. clém.* et le Canon de la Messe portent *effundetur* (*Vg.* de WW. *effunditur*). Mais, dès ce moment, cette effusion est envisagée comme un sacrifice, et c'est en qualité de sang versé que le sang de

sang, de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs. 25 En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je boirai du [vin] nouveau dans le royaume de Dieu. »

Jésus figure dans la coupe, le sang dont parle l'Exode étant le sang des victimes. Le N. T. connaît χύννω au lieu de χέω, la *koinè* χύνω.

— Πολλῶν, comme x, 45, marque la communauté sans exclure personne; l'opposition n'est pas entre plusieurs et tous (*Loisy*), mais entre un seul qui meurt, et le grand nombre qui en profite (*Holtz.*).

Mc. ne fait pas mention non plus que Lc. de la rémission des péchés (Mt.). L'expression, plus générale, est plus forte et plus saisissante; le sang de Jésus est pour les fidèles la source de tous les biens. L'idée de la rémission des péchés se présentait la première, d'après le principe qu'il n'y a pas de rémission sans effusion de sang (Heb. IX, 22).

25) Οὐ μὴ πίω est remplacé dans D par ου μη προσθω πειν(πινειν), c'est-à-dire la tournure grecque par une tournure hébraïque. Γένημα vient de γίνεσθαι (tandis que γέννημα vient de γεννᾶν), et se rencontre fréquemment dans les papyrus dès l'époque des Ptolémées, toujours dans le sens de fruits de la terre (Deissmann, *Bibelstudien,* 105 s.; *Neue Bibelstudien,* 12); cf. ὅσα γίνεται ἐξ ἀμπέλου (Num. VI, 4) et ἀπὸ... ἀμπέλου γενήματος (Is. XXXII, 12; cf. Hab. III, 17).

Le règne de Dieu, même d'après ceux qui l'entendaient d'une manière transcendante, comme le monde de la rétribution après la mort, a été comparé par les rabbins à un banquet (*Le Messianisme*... 166 s.); cette image avait été déjà développée par Jésus, Mt. XXII, 1 ss.; Lc. XIV, 16 ss. En disant qu'il ne boira plus de vin avant d'en boire dans le royaume de Dieu, Jésus annonce qu'il va mourir, car tout ce qui précède montre assez qu'il n'attend pas le règne de Dieu sans passer par la mort. Le vin qu'il y boira sera un vin nouveau, c'est-à-dire d'une nature nouvelle, digne de l'ordre de choses nouveau, comme Isaïe disait : ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή (LXV, 17; cf. XLIII, 19; LXVI, 22, etc.). Jésus ne fait donc pas allusion au temps qui suivra immédiatement sa résurrection, mais au règne de Dieu transcendant où il se retrouvera avec ses disciples (Lc. XXII, 29 s.).

Les paroles du v. 25 sont placées par Lc. avant l'institution de l'Eucharistie. Quoique l'ordre de Mc. soit très beau, se terminant sur la perspective du règne de Dieu, il est plus naturel que Jésus ait fait la réflexion qu'il ne boirait plus de vin avant de transformer le vin en son sang. D'après l'ordre de Mc., on pourrait croire que Jésus a bu lui-même à la coupe consacrée, et c'est, en effet, l'opinion de saint Chrys., saint Thomas d'Aquin, etc.; Knab. soutient fortement l'opinion contraire qui paraît dominer chez les modernes. On ne peut rien conclure du texte évangélique, soit parce que l'on peut préférer l'ordre de Lc. soit parce que la réflexion de Mc. lui-même peut s'appliquer à ce qui a précédé l'institution de l'Eucharistie. Ce n'est pas le lieu de peser les raisons de convenance.

* * *

Le verset 25 est regardé aujourd'hui par les critiques plus ou moins radicaux comme tout à fait authentique, et l'on s'en sert pour révoquer en doute l'authenticité des trois versets précédents (*Loisy, Klost.*). D'après Loisy, par exemple, Jésus n'avait fait allusion dans la dernière cène qu'au pain et au vin qu'on mangerait dans le règne messianique. — Mais alors d'où vient la cène eucharistique? — C'est, dit Loisy, que Jésus ressuscité était déjà le Christ dans le royaume : en même temps, il était avec les siens dans le repas commun qui était déjà le festin du royaume. Saint Paul a vu dans ce festin, symbole de l'union au Christ, le mémorial du crucifié. « Ce doit être lui qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière cène » (II, 541). — On n'a qu'à relire saint Paul pour voir qu'il a pleinement conscience de ne rien innover, et pour vérifier si cette vague présence morale du Christ répond à son réalisme énergique. Comment les disciples, qui attendaient la parousie avec tant d'impatience, se sont-ils figuré que Jésus était déjà présent à leur repas, qu'il était leur nourriture et leur boisson, s'ils n'avaient été certains d'obéir à ses ordres et de réaliser sa promesse? Mgr Batiffol a bien montré (*L'Eucharistie*, 2e éd., p. 52-82) qu'aucune théorie ne peut expliquer comment la cène a été réitérée, si Jésus n'a pas créé une institution, « soit qu'il ait annoncé le festin messianique (Spitta), soit qu'il ait annoncé sa mort (Jülicher), soit qu'il ait proclamé une nouvelle alliance scellée par son sang (Holtzmann) ». M. O. Holtzmann admet un ordre donné par Jésus : ce serait de verser une coupe en son honneur, comme on le faisait pour les morts (*ZNTW*. 1904, 89-120). Mais où est-il question d'une coupe versée? Bref, et sans aborder ici le traité de l'Eucharistie, on constate seulement que le sens propre et naturel du texte est bien celui qu'a toujours entendu l'Église, que nombre de critiques radicaux le reconnaissent, qu'ils ne reculent que devant le miracle, qu'ils sont contraints dès lors de nier l'authenticité de ce même texte, et qu'ils ne peuvent expliquer comment saint Paul se trouve en présence d'un fait qui suppose nécessairement et l'authenticité du texte et l'interprétation qu'en donne l'Église. Si le texte était seul, on pourrait ergoter, mais l'usage et l'enseignement de l'Église attestant qu'il faut le prendre dans son sens propre et naturel, il n'y a plus qu'à s'en rapporter à la toute-puissance de Dieu pour réaliser un mystère d'amour.

Les critiques ont raison de voir dans l'institution deux aspects, celui d'une communion avec le Christ, et celui du souvenir de sa mort. On les oppose l'un à l'autre, on opte entre eux. Quoi de plus simple que

26 Et après avoir dit des cantiques, ils sortirent [pour aller] au

de reconnaître une harmonie que saint Paul constatait déjà? C'est parce que le Christ va mourir qu'il institue un mode de présence réelle parmi les siens qui leur permettra de s'unir à lui, et cette communion leur sera d'autant plus précieuse qu'elle commémore son sacrifice et qu'elle en contient le prix.

26-31. Prédiction de l'abandon des disciples et du reniement de saint Pierre (Mt. xxvi, 30-35; cf. Lc. xxii, 31-39; Jo. xiii, 36-38; xiv, 31; xviii, 1).

26) Ceux qui voient dans la dernière cène un repas pascal entendent ὑμνήσαντες de la partie du *Hallel* qui terminait la cérémonie. C'est une série de psaumes (cxiii-cxviii) dont le premier, ou les deux premiers étaient récités au milieu du repas, les autres à la fin. En soi le verbe ὑμνεῖν indique bien la récitation d'un psaume, mais nullement une série de prières déterminées (סדר הלל); cf. Act. xvi, 25. On sort de la ville dans la direction du mont des Oliviers. Depuis son arrivée à Jérusalem, Jésus n'était jamais resté en ville pour la nuit; cf. xi, 11. 19; xiii, 1. 3; xiv, 3; dans ces textes il est question tantôt de Béthanie, tantôt du mont des Oliviers, ce qui s'entend bien si l'on regarde Béthanie comme l'endroit où Jésus passait la nuit, et où il allait par le mont des Oliviers. Lc. n'est pas contraire, car s'il nomme seulement le mont des Oliviers (Lc. xxi, 37), Béthanie ne pouvait en être très éloignée (cf. Lc. xxiv, 50 et Act. i, 12). Les textes sont donc d'accord si l'on place Béthanie sur la croupe orientale du mont des Oliviers (cf. sur Mc. xi, 1). D'après Ex. xii, 22, on ne devait pas sortir de la maison la nuit de la Pâque, ce que la jurisprudence entendait de la ville de Jérusalem (*Lightfoot, ad h. l.*). Holtz. veut que le mont des Oliviers, à la différence de Béthanie, ait été considéré comme dans l'enceinte de Jérusalem (Act. i, 12).

Il y a de plus une difficulté à concilier ici Mt. et Mc. d'une part, Lc. et Jo. de l'autre. Les premiers placent la prédiction du reniement de saint Pierre quand on est sorti du cénacle; d'après les derniers on est encore à table. D'après saint Augustin (*De cons. ev.* III, ii, 5 s.), Pierre, présomptueux trois fois, a été averti trois fois. Knab. se contente d'une harmonisation un peu plus large. Jésus aurait dit dans le Cénacle ce qui est dans Lc. xxii, 31. 32 et Jo. xiii, 36. 37, le reste ensuite; mais ces coupures sont trop artificielles. Il faut reconnaître (*Schanz* sur Lc.) qu'il s'agit toujours du même fait, que Lc. et Jo. ont placé dans le cénacle. Ce sont des divergences de rédaction qu'il faut simplement constater. Le fragment du Fayoum suit l'ordre Mc. et Mt. Wessely (*Patrologia orientalis,* IV, 174 ss.) a reconnu, après un long examen, qu'il ne commence pas par φαγειν, mais par ξαγειν. Voici la restitution proposée par le savant papyrologue : ἐν δὲ τῷ ἐ]ξάγειν ὡς ε[ἶ]πε[ν] ὅτι ἅ[παντες || ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσ || θε κατὰ] τὸ γραφέν (·) πατάξω τὸν [ποιμέ || να καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[εται εἰ || πόντος το]ῦ Πέτ(ρου·) καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ, λέ || γει Ἰς· πρὶ]ν ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύσει τρὶς || σὺ σήμερόν με ἀ]π[αρνήσῃ. D'ailleurs Wessely ne regarde pas ce fragment comme étant du même genre littéraire que les

mont des Oliviers. [27] Et Jésus leur dit : « Vous serez tous démoralisés, car il est écrit : Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées. [28] Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » [29] Or Pierre lui dit : « Quand même tous se-

évangiles canoniques; il a « le caractère d'un extrait où tout est abrégé en propositions subordonnées à une principale, qui est celle d'une sentence prononcée par Jésus » (*loc. laud.* 177); aussi nous n'y insisterons plus.

27) La *Vg. clém.* après *scandalizabimini* ajoute *in me in nocte ista;* WW. seulement *in nocte ista.* Ces additions sont des éclaircissements du texte court, critiquement certain. Le scandale indique que, à propos de Jésus, les disciples subiront une sorte de chute morale. La nature précise n'en est pas indiquée ici, si ce n'est par l'allusion à l'Écriture. Ils seront comme des brebis qui prennent peur quand le berger est frappé. Les faits eux aussi indiqueront en quoi a consisté le scandale. Les disciples n'ont pas perdu définitivement la foi en leur Maître; ils ont perdu courage et l'ont abandonné. Le texte cité est de Zacharie (XIII, 7). Le texte hébreu doit se traduire : « Glaive... frappe le pasteur, et le troupeau sera dispersé ». C'est à peu près ce que porte le ms. A : πάταξον τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. Le texte B porte : πατάξατε τοὺς ποιμένας, καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, donc encore l'impératif, « frappez », et il n'y a aucune raison de regarder πατάξω comme répondant au texte primitif de Zacharie (contre *Loisy!*). Swete pense que la leçon de Mc. est peut-être due à un recueil de citations un peu transformées, mais il est beaucoup plus simple de penser que Jésus lui-même ne s'est pas astreint à la lettre. Jahvé ordonne au glaive de frapper, c'est dire qu'il se propose de frapper lui-même. Quant à ce pasteur, M. Van Hoonacker y voit Sédécias. Peu importe, puisque dans l'évangile il s'agit moins d'une prédiction accomplie littéralement que d'une comparaison ou d'un sens typique. Quelques critiques attaquent l'authenticité de la citation; mais elle est nécessaire pour le sens, et si elle était l'invention d'un auteur écrivant à tête reposée, il aurait probablement suivi de plus près le texte biblique. Sans Jésus, les disciples ne sont que de pauvres brebis, impuissantes, sans cohésion; il comprend leur faiblesse et les traite avec indulgence.

28) L'espérance, la certitude de la résurrection, annoncée une fois de plus très simplement, suit comme d'ordinaire les prédictions sombres (cf. VIII, 31; IX, 31; X, 34). Il va sans dire que ce passage est regardé par beaucoup de critiques comme une addition postérieure, parce que les Apôtres ne s'y sont pas attachés fermement. Mais leur désarroi ne s'explique-t-il pas suffisamment par les faits? Dans les cas que nous venons de citer, Mc. se servait du verbe ἀναστῆναι pour indiquer la résurrection de Jésus; mais il s'est déjà servi de ἐγερθῆναι à propos de la résurrection (VI, 14. 16; cf. XII, 26); on sort de la mort comme d'un sommeil. Le rendez-vous en Galilée est commun à Mc. et à Mt.; Lc. n'a rien de directement parallèle aux vv. 27 et 28.

29) Les paroles de Jésus contenaient une prédiction pénible, mais pas même un reproche. Pierre ne peut supporter qu'on doute de sa fidélité.

raient démoralisés, du moins pas moi! » 30 Et Jésus lui dit : « En vérité, je te le dis, que toi-même, aujourd'hui, cette nuit, avant

Quelques commentateurs se sont montrés très sévères pour lui. D'après Euthymius (approuvé par *Swete*), il a commis trois fautes : il a contredit son maître, il s'est mis au-dessus des autres, il n'a eu confiance qu'en soi, au lieu de recourir à la prière. Et cela est juste, mais il s'est cru atteint dans son affection. En douter, c'était lui faire injure. Saint Jér. : *non est temeritas, nec mendacium; sed fides est apostoli Petri, et ardens affectus erga Dominum Salvatorem* (sur Mt. xxvi, 33). De toute façon c'est bien le caractère de Pierre, et la formule de Mc. surtout est d'une belle crânerie. Elle met aussi plus en relief que celle de Lc. et même de Mt. la faute de Pierre qui met sa personnalité en opposition très crue avec celle des autres. — εἰ καί, « même si » (texte critique), concède que les autres pourront être scandalisés, plus que καὶ εἰ, « et si » (*Blass*, p 281), de la majorité des mss. et Fayoum : « Mais pas moi! » ellipse d'une remarquable énergie. Si, comme il est plus vraisemblable, Mc. tient sa rédaction de la catéchèse de Pierre, quelle ne fut pas l'humilité de l'apôtre repentant qui accusa si franchement sa présomption!

30) Dans la réponse de Jésus selon Mc. tous les mots portent : σύ est opposé à ἐγώ, « précisément toi-même »; σήμερον avec ταύτῃ τῇ νυκτί est un pléonasme saisissant; « oui, sitôt après ta belle promesse »; et : « avant que le coq ait chanté deux fois, c'est trois fois que tu me renieras », trait final, plus grave que le simple scandale dont Pierre se croyait incapable. On croit entendre la réplique atteindre Pierre en plein visage. Lc. et même Mt. n'ont pas cette netteté cinglante. συ est omis par ℵCD etc. et de nombreux mss. *anc.-latt.*, mais il est critiquement certain. — σήμερον, aujourd'hui, parce que le jour commençait chez les Hébreux avec la nuit. Mc. est le seul (suivi par Fayoum) à mentionner le second chant du coq : ἢ δίς omis par ℵCD et plusieurs mss. *anc.-latt.* est certain. Le sens est douteux. Comme Mc. distingue le chant du coq comme une veille spéciale (ἀλεκτοροφωνία xiii, 35), on peut croire qu'il regarde les deux chants du coq comme le commencement et la fin de cette veille et citer comme analogie : ὅτε τὸ δεύτερον ἀλεκτρυὼν ἐφθέγγετ' (Aristophane, *L'assemblée des femmes*, 391); *quod tamen ad galli cantum facit ille secundi Proximus ante diem caupo sciet* (Juvénal, ix, 107 ss.). D'autres ont pensé que Jésus voulait marquer combien le triple reniement a été rapide, le troisième ayant suivi le premier avant qu'un coq ait eu le temps de chanter deux fois. Le premier sens fixe avec plus de précision le moment du repentir, ce qui le rend préférable, d'autant que le premier chant ne sera pas mentionné (texte critique). A Jérusalem à la fin de mars ou au début d'avril, on entend le chant du coq vers trois heures et vers cinq heures et demie du matin. Ἀλέκτωρ était un terme poétique ancien, remplacé en attique par ἀλεκτρυών (cf. *Rutherford*, 307 s.), mais qui a reparu dans la *koinè* (cf. *Fayûm towns*, **29**, environ 100 ap. J.-C.). Le papyrus du Fayoum dit ἀλεκτρυών et κοκκύζειν (en parlant du coucou ou du coq) pour le simple φωνεῖν, double affectation d'élégance qui n'est pas pour rehausser son antiquité.

qu'un coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois. » [31] Mais il n'en disait que plus fort : « Quand il me faudrait mourir avec toi, je ne te renierai point. » Et tous en disaient autant.

[32] Et ils vinrent en un domaine appelé Gethsémani, et il dit à

31) Pierre s'obstine (ἐκπερισσῶς, *hapax*). Affirmer sa fidélité est un des cas où l'on peut donner un démenti sans manquer à la politesse. Pierre était évidemment sincère, mais il ne tenait pas assez compte des lumières supérieures de Jésus. Naturellement son exemple est contagieux, et les autres ne veulent pas témoigner moins de zèle. — ἀπαρνήσομαι ou ἀπαρνήσωμαι (préféré par Tischendorf trop fidèle à א), après οὐ μή, négation d'une action future, que le verbe soit au futur ou au subjonctif (*Blass*, 214). Lc. et Jo. qui n'ont pas la prédiction aux disciples n'ont pas non plus leurs protestations. Le cas de Pierre était devenu typique dans la tradition au point que le reste demeurait dans l'ombre; Mc. et Mt. ont retenu les faits plus intégralement et Mc. surtout a conservé leur cachet primitif.

32-42. L'agonie a Gethsémani (Mt. xxvi, 36-46; Lc. xxii, 40-46; cf. Jo. xviii, 1 s.).

32) Jésus n'avait pas dessein de rentrer cette nuit-là à son asile ordinaire de Béthanie. Il s'arrête dans un lieu nommé Gethsémani. — χωρίον signifie déjà en grec classique un domaine de campagne, un jardin. Gethsémani signifiait « pressoir pour l'huile » גת שמנין, prononcé גַּת שְׁמָנֵי (Dalman, *Aram. Gram.*, 2e éd., 191). Il y avait une prononciation contractée : Γεσσημανει (EF, etc.) qui suggérait l'étymologie *vallis pinguissima* ou *pinguium* (s. Jér. sur Mt. xxvi, 36), c'est-à-dire גֵּיא שְׁמָנִים. C'était sans doute un petit champ planté d'oliviers, avec un pressoir, installation rustique comme la Palestine en comptait et en compte encore un si grand nombre. D'après Jo. xviii, 1, ce jardin était au delà du torrent de Cédron, il avait une clôture, et Jésus y était souvent venu avec ses disciples. La tradition de Jérusalem connaissait ce lieu au temps d'Eusèbe : ἐν ᾧ καὶ νῦν τὰς εὐχὰς οἱ πιστοὶ ποιεῖσθαι σπουδάζουσιν, et du temps de saint Jérôme, il y avait une église : *est autem ad radices montis Oliveti nunc ecclesia desuper aedificata* (*Onom. s. v.*). La pèlerine Éthérie (ancienne Sylvie) parle des cérémonies qu'on y accomplissait pendant la semaine sainte. De nos jours, l'endroit était connu traditionnellement par une sorte de mur circulaire où figurait au fond un débris de colonne. Les fouilles des Pères Franciscains ont découvert ces dernières années une église dont l'abside se trouve précisément occupée par l'endroit traditionnel. Aussi le R. P. Barnabé Meistermann a-t-il renoncé à placer la scène évangélique dans la Grotte dite de l'Agonie (*Guide de Terre Sainte,* éd. anglaise, 1907, p. 174).

L'église nouvellement mise à jour se trouve juste au sud du jardin dit de Gethsémani, planté de très vieux oliviers; on ignore naturellement les limites anciennes.

— καθίσατε ὧδε, probablement près de l'entrée, à l'intérieur. Dans l'intervalle Judas avait disparu. Il restera donc huit disciples groupés, pendant que Jésus s'éloigne pour prier. — ἕως, sous-entendu ἄν, ce qui est très fréquent dans

ses disciples : « Asseyez-vous ici, pendant que je prierai. » 33 Et il prit avec lui Pierre et Jacques et Jean et il se trouva saisi d'effroi et d'abattement. 34 Et il leur dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort; restez ici et veillez. » 35 Et s'étant avancé un peu, il tombait contre terre, et il priait, pour que, s'il était possible, cette

les papyrus (*Moulton*, 169), « aussi longtemps que je prierai », *donec orem*, et non pas « jusqu'à ce que j'aie prié ».

Mt. a ici un trait pittoresque qui manque à Mc.; Jésus semble montrer l'endroit, comme pour rassurer ses disciples; il n'ira pas loin.

33) Lc. suit dès le début sa voie propre, assez distincte de celle de Mc. et de Mt. Loisy en conclut qu'il a connu un récit plus succinct, une sorte de proto-Marc, qu'il a complété et corrigé avec le Marc actuel; conjecture sans aucun fondement. Dès le début de la dernière cène, Lc., qui a évidemment des traditions hiérosolymitaines, se montre beaucoup plus indépendant à l'égard de Mc. Nous n'avons pas dès lors à noter ici ses divergences.

— παραλαμβάνει κτλ. Quand Jésus se retirait pour prier, il demeurait seul; cf. I, 35; VI, 46. Ce soir-là il prend des témoins, les mêmes qui ont été témoins de la résurrection de la fille de Jaïre (V, 37) et de la Transfiguration (IX, 2); ceux-là sont mieux armés pour ne pas être scandalisés du spectacle de son agonie (*Victor*); sans doute aussi ce sont les plus chers à son cœur; il trouvera quelque réconfort à les sentir près de lui dans cette nuit cruelle.

— ἐκθαμβεῖσθαι marque l'effroi, mais d'abord l'étonnement et la stupeur. La pensée de la passion se présente avec une telle force, que Jésus en est surpris et terrifié. Au lieu de réagir fortement, il est comme désemparé. Platon joint ἀδημονεῖν à ἀπορεῖν; cf. *Phèdre*, 251 D : ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπίᾳ τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ (*Swete*). Ce saisissement est si douloureux que Jésus en fait confidence aux trois.

34) Jésus est triste à en mourir; cf. Jonas IV, 9 : σφόδρα λελύπημαι ἐγὼ ἕως θανάτου (עד מות). — μείνατε et γρηγορεῖτε, le premier à l'aoriste parce que l'action de demeurer est censée accomplie du moment qu'ils ne bougent pas : soyez installés! Le second au présent parce qu'il faut immédiatement commencer à veiller (cf. *Blass*, 198. 200).

Le sujet de la tristesse de Jésus, c'est avant tout sa passion et sa mort. Quelques Pères, comme saint Ambroise et saint Jérôme, préoccupés de montrer que Jésus, étant Dieu, n'était accessible à aucune passion véritable, n'ont pas voulu concéder ce point. Depuis, certains auteurs mystiques ou ascétiques n'ont voulu reconnaître d'autre cause à la tristesse de Jésus que le spectacle des péchés des hommes, l'inutilité de ses souffrances pour un grand nombre, etc. Knab. répond très justement : *Verum cavendum est ne pietatis et gloriae Christi id esse arbitremur quod s. litteris non concordat.*

35) Jésus s'avance un peu pour prier plus librement, mais il n'est pas loin des trois, et l'impf. ἔπιπτεν (négligé dans la traduction de Loisy) montre que le narrateur avait les actions de Jésus sous les yeux (*Swete*). Les disciples pouvaient sans doute entendre, et rien n'indique qu'ils soient tombés de som-

heure passât loin de lui. 36 Et il disait : « Abba! Père! tout t'est possible; éloigne de moi cette coupe; mais pas ce que je veux,

meil avant d'avoir ouï les premières paroles de la prière de Jésus. On n'attachera donc pas trop d'importance aux insinuations de Loisy sur cette scène dont les témoins étaient endormis. Jésus ne se met pas à genoux posément, il tombe à terre (ἐπὶ τῆς γῆς, avec le gén. comme IV, 26; IX, 20), prosterné. Mc. seul rapporte la prière en style indirect, avant de la reproduire en propres termes; ce sont bien les mêmes idées. D'ailleurs la prière est sincère, tout en étant subordonnée à la volonté de Dieu, et les exégètes catholiques ne voient pas là une « contemplation des décrets divins, censée interrompue par les réclamations de la nature qui ne veut pas mourir » (*Loisy*, II, 564). — εἰ δυνατόν, comme XIII, 22, s'il était possible sans troubler le plan divin. ἡ ὥρα est une expression johannine (Jo. VII, 30; VIII, 20 etc.), le temps marqué pour la passion (cf. v. 41), avec une nuance de prédétermination divine (cf. Dan. XI, 40. 45; V, 5; VIII, 19 [LXX]). Si le moment fixé pour l'épreuve « passe » sans qu'elle soit déchaînée, le péril est donc évité, c'est ce qu'exprime παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ, « passe sans l'atteindre ».

36) La prière sous sa forme directe est reproduite presque dans les mêmes termes par Lc., malgré son indépendance de Mc. dans tout cet épisode. S'il n'y a rien de plus touchant, il n'y a donc aussi rien de mieux attesté. Dans Ἀββὰ ὁ πατήρ, ἀββά est l'araméen *abba*, dans lequel *a* final est pour *ai*, donc à l'origine : « mon père », mais ce mot pouvait ensuite être pris pour un substantif déterminé, et être traduit ὁ πατήρ (DALMAN, *Ar. Gram.*, 2ᵉ éd., 198 et 90). Il n'est pas invraisemblable que Jésus ait prononcé ces mots tels quels, en araméen et en grec, par un mélange assez naturel des deux idiomes, et on a cité comme analogue מרי כירי, où le second terme est une transcription de Κύριε, et donc une traduction de מרי, Seigneur; cependant il est plus naturel d'admettre que le premier mot était répété dans la catéchèse et aussitôt expliqué. On peut noter que de nos jours à Jérusalem, on met assez fréquemment *abouna*, « notre père », en parlant d'un prêtre, dans une phrase française. Mc. n'a pas dit ὅ ἐστιν πατήρ (cf. V, 41; VII, 34) parce que les termes lui sont venus tout faits, et qu'il s'agissait d'un mot araméen très connu.

Le Père est tout-puissant. A ce moment même où les ennemis de Jésus se croient si certains de le perdre, le Père pourrait le dispenser de boire ce calice. Le terme de calice marque déjà une épreuve douloureuse (cf. X, 38); et la comparaison avec saint Jean (Jo. XVIII, 11) prouve à l'évidence qu'il s'agit de la passion. Jésus avait sans doute déjà cette image devant les yeux au moment de la cène eucharistique (v. 24). Maintenant il demande positivement que cette coupe lui soit épargnée; παραφέρειν signifie d'ordinaire « apporter, faire passer » dans le sens de *porrigere;* il signifie aussi « laisser passer », et, ici, avec ἀπ' ἐμοῦ, « faire passer loin de moi ». Loisy estime que cette coupe vient en surcharge, et qu'elle a été empruntée à Paul (II, 564)! La prière est aussitôt modifiée ou plutôt complétée par une réserve : l'abandon à la volonté du Père. De même que l'invocation du début, cette pensée rappelle l'oraison dominicale. Il était juste que Jésus pratiquât, même dans cette épreuve

mais ce que tu veux. » [37] Et il vint et les trouva endormis, et il dit à Pierre : « Simon, tu dors? Tu n'as pas pu veiller une heure? [38] Veillez et priez afin de ne pas entrer en tentation; car l'esprit

suprême, la prière qu'il avait enseignée. D'ailleurs il ne s'agit pas d'une forme stéréotypée ni d'un emprunt. — τί pour ὅ τι, l'interrogation indirecte pour le relatif, assez fréquente dans les papyrus des illettrés et les inscriptions, εὗρον γεοργὸν τίς αὐτὰ ἑλκύσῃ (BU **822**, IIIe s. ap. J.-C., dans *Moulton*, p. 93). Le premier ἀλλὰ a été remplacé dans Mt. et Lc. pour πλήν. Mais la répétition marque mieux le va-et-vient de la pensée qui se repose dans l'acquiescement à la volonté divine. Il n'y a pas à ajouter γενέσθω. Swete paraphrase admirablement : la question n'est pas (οὐ et non μή) de savoir ce que je veux. L'abandon est complet. Cependant cette subordination de la volonté humaine de Jésus atteste son existence, aussi ce passage fut-il décisif dans la question du monothélisme. Maldonat en a conclu avec raison que ce ne fut pas seulement l'appétit sensitif du Christ qui eut horreur de la mort, mais aussi la volonté, qui est une partie supérieure de l'âme. Le même exégète ajoute (sur Mt. XXVI, 39) : *Paulo ante diximus Christum in hac oratione ita loquutum fuisse, ut si prorsus fuisset homo, cui neque divina voluntas cognita esset, neque satis esset fortitudinis ad mortem superandam; relinquebat enim naturam humanam, veluti solam, compressa divinitate, ut plenius officio suo fungeretur.*

37) Knab. a bien noté que les personnes accablées de tristesse ne peuvent rester en place. Tantôt Jésus prie, tantôt il vient chercher un peu de réconfort auprès de ses trois disciples les plus aimés. Cela explique de la manière la plus naturelle ce triple incident que Loisy déclare artificiel. Les disciples avaient sans doute essayé de veiller selon l'ordre du Maître, et ils avaient pu entendre ses premières paroles; mais ils s'étaient endormis. Jésus s'adresse à *Simon* que Mc. a toujours appelé Pierre depuis sa vocation (III, 16). L'expression ne marque pas précisément que Pierre ne se montre pas un rocher, mais elle a quelque chose de familier qui rappelle le temps où Simon n'était pas encore apôtre. Pauvre Simon, toujours le même! (cf. *Swete* qui a bien noté la nuance). Lc. qui a excusé en partie les apôtres sur leur tristesse, ἀπὸ τῆς λύπης, ne cite pas Pierre, et même dans Mt. le reproche est moins direct. Il atteignait Pierre d'autant plus sévèrement que l'apôtre avait montré plus de fougue dans ses protestations de fidélité. Mc. ne ménage pas Pierre, parce qu'il est l'écho de Pierre qui ne se ménageait pas. Dans cette défaillance des apôtres, Loisy reconnaît « l'intention du rédacteur paulinien » et cette intention méchante et sournoise, propre à Marc, a cette utilité pour le critique qu'elle « explique mieux que l'hypothèse de souvenirs personnels les particularités les plus caractéristiques du récit de Marc » (II, 560. 566)!... — ὥρα n'a pas ici le sens du v. 35; il s'agit plutôt d'une heure continue, d'une heure d'horloge, mais sans la précision qui s'attacherait à ce terme.

38) A l'avis de veiller, Jésus ajoute maintenant celui de prier, afin de ne pas venir en tentation, ce que saint Jérôme (sur Mt. XXVI, 41) explique des filets (*intra casses, retibus, in plagas*) de la tentation. La tentation est comme

est prompt, mais la chair est faible. » [39] Et s'étant écarté de nouveau, il priait, disant les mêmes paroles. [40] Et étant revenu, il les trouva endormis, car leurs yeux étaient appesantis, et ils ne savaient que lui répondre. [41] Et il vint pour la troisième fois, et il leur dit : « Dormez maintenant, et reposez-vous. C'en est fait.

un piège toujours tendu, dans lequel il importe de ne pas donner. Cette formule est analogue à celle du *Pater :* μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Mt. vi, 13; Lc. xi, 4), mais surtout par la même figure, car ce n'est pas la même formule; ἵνα marque ici le but. Le sens n'est pas : priez qu'on ne vous induise pas en tentation, mais : priez afin de ne pas céder à la tentation. *Non ait : Vigilate et orate ne tentemini; sed ne intretis in tentationem, hoc est ne tentatio vos superet et vincat, et vos intra casses suos teneat* (*Jér.*). Quoique cette recommandation du Maître ait une valeur assurée en tout temps, elle était spécialement de circonstance (*Victor*). Les disciples s'étaient crus assez forts pour braver tous les périls avec leur Maître, et pendant que Lui avait recours à la prière, eux dormaient! Et cependant ils seraient exposés pour leur part à l'épreuve. Il s'agit si bien de les ramener à des dispositions plus saines que Jésus ajoute, faisant allusion à leurs beaux discours : l'esprit est plein d'ardeur, mais la chair est faible. Il y a là d'ailleurs comme une nuance d'excuse : ἵνα μὴ σφόδρα δόξῃ ἐπιπλήττειν (*Victor*). Les expressions de πνεῦμα et de σάρξ font naturellement penser à saint Paul, mais Wellh. a bien noté que la pensée de l'Apôtre est différente. Loisy lui aussi a très bien dit : « il ne s'agit pas ici de la chair de péché, ni d'infirmité morale, mais de l'échec que la fragilité du corps pourrait faire à la bonne volonté » (II, 567, note 3); donc pas de paulinisme, en dépit des apparences, ou plutôt un certain fondement à la doctrine paulinienne dans cette pensée du Sauveur que l'homme se croit fort et énergique, mais que, sans le secours de Dieu, obtenu par la prière, il est exposé à succomber lâchement en présence des périls qui le menacent dans son corps.

39) Jésus retourne au même lieu et fait la même prière, non pas nécessairement dans les mêmes termes. Mt. qui en a donné la teneur a accentué l'abandon à la volonté du Père.

40) Les termes οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν rappellent comme expression ce qui est dit lors de la Transfiguration (ix, 6). Mais la situation est bien différente. Alors Pierre, emporté par l'enthousiasme, parlait pour parler, sans bien savoir ce qu'il fallait dire; maintenant ce sont des gens accablés de sommeil. On croit les voir se frotter les yeux, encore trop assoupis pour trouver une excuse.

41) Paul, lui aussi, a prié trois fois (II Cor. xii, 8); ce nombre est consacré pour épuiser les tentations; cf. Num. xxiv, 10; I Sam. iii, 8, et souvent dans la littérature. « On dirait que Marc a voulu remplir la première veille de la nuit avec la cène, et la deuxième avec la prière de Gethsémani, qui se termine par l'arrestation du Christ » (*Loisy,* II, 567). D'ailleurs, comme on l'a déjà dit, ces allées et venues s'expliquent bien par la tristesse du Christ. Quant aux apôtres, ils ont renoncé à se justifier, et ils s'abandonnent au

L'heure est venue ; le Fils de l'homme va être livré aux mains des

sommeil. — καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε est pris dans un sens ironique par de très graves autorités, *Théoph.*, *Euthym.*, *Mald.*, *Calm.*, *Swete* (*surely ironical*). Knab. objecte que ce serait contraire à la bonté de Jésus, et à la solennité de l'heure. Mais l'ironie ici signifie une sorte de résignation mélancolique, sans amertume, ni persiflage : Allons, dormez tant que vous voudrez, je ne vous troublerai plus ! (*Holtz.*). L'opinion de saint Augustin suivie par Knab., que Jésus permet à ses disciples de dormir et qu'il les laisse dormir en effet, est moins probable, parce que Mc. n'a pas placé ici un quatrième intervalle. Jésus n'a plus le temps de garantir à ses disciples un repos assuré. Pour entendre la phrase comme une interrogation, il faudrait se résigner à retrancher τὸ λοιπόν, ce que fait Wellh. avec *syrsin.*, mais contre tous les autres témoins. Et l'on ne peut songer à entendre τὸ λοιπόν autrement que du futur (contre *Klost.* qui semble avoir mal compris *Blass,* 96).

— ἀπέχειν est constamment employé dans les papyrus dans le sens de donner quittance. La *Vg.* a traduit *sufficit*, approuvé par les critiques et confirmé par Hesych. : ἀπέχει· ἀπόχρη, ἐξαρκεῖ. On ne peut citer dans ce sens que le pseudo-Anacréon, *Od.* xxviii, 33 : ἀπέχει· βλέπω γὰρ αὐτήν « c'est assez ! je la reconnais ! » (d'une peinture). Mais que signifie ici c'est assez ? Knab. suppose que Jésus a laissé dormir ses disciples, et qu'après un peu de temps il les réveille, ce que le ms. *k* a introduit dans le récit : *et post pusillum excitavit illos,* mais ce qu'on ne peut supposer ; ce serait admettre que Jésus réveille ses disciples une quatrième fois ; mais que fit-il lui-même pendant ce quatrième intervalle durant lequel il avait cessé de prier ? L'intention de Mc. était plutôt de montrer Jésus sortant de la prière désormais tout prêt à affronter les périls ; ἀπέχει est donc joint à ce qui précède : « dormez, maintenant je suis prêt » (*Schanz*, *Weiss*). Knab. n'a rien à objecter si ce n'est qu'on retombe ainsi dans l'ironie. C'est donc une preuve nouvelle de ce sens ironique très tempéré. Swete l'entend de mettre un terme à l'ironie elle-même : « c'est assez ; ce n'est pas le moment des reproches entre nous ; l'ennemi est à la porte ». Cela est peut-être trop subtil. Les versions ont été embarrassées, mais le texte de D απεχει το τελος comme les versions syriaques supposent le sens de « tout est fini ». Quoique chaque terme soit difficile à expliquer, on croit comprendre dans l'ensemble la pensée de Mc. Le v. 41 indique que le moment de veiller en priant est terminé ; on est entré dans la phase de l'action. Libre aux disciples d'essayer de dormir, ce n'est plus Jésus qui les en empêche ; mais c'en est fait, l'heure est venue où il faut songer à autre chose qu'à veiller en priant ou à dormir. L'heure, cette heure (v. 35) à laquelle Jésus aurait voulu échapper, est désormais présente ; παραδίδοται, au présent, exprime l'imminence des faits. — On dirait que Jésus entend les pas du traître. Il se nomme le fils de l'homme, comme dans les autres annonces de sa passion : viii, 31 ; ix, 31 ; x, 33. Les pécheurs sont les Gentils, d'après l'usage des Juifs (cf. ii, 15), mais Jésus comprend plus immédiatement sous ce vocable les prêtres et les pharisiens auxquels Judas le livre, et qui sont les plus coupables dans cette génération pécheresse (viii, 38), qu'il a en vain tenté de convertir.

pécheurs. 42 Levez-vous, allons! Celui qui me livre est tout près. »

43 Et aussitôt, comme il parlait encore, arrive Judas, l'un des Douze, et avec lui une troupe munie de glaives et de bâtons, envoyée par les principaux des prêtres, par les scribes, et par les

42) Les trois n'étaient point endormis, puisque Jésus leur parlait, mais ils étaient demeurés étendus par terre, en proie à la même inertie. Jésus les fait lever, non pour fuir, mais plutôt pour rejoindre les autres et pour faire face au danger. Lui, tout à l'heure accablé de tristesse, se montre résolu. C'est pour nous un exemple sensible des effets de la prière.

Il est inutile d'insister sur la beauté et sur le pathétique de l'agonie de l'Homme-Dieu. On dirait par moments que M. Loisy en est impressionné. A le lire de près, on voit son analyse décomposer toute la scène en retouches, de sorte qu'il n'en reste presque plus rien. Encore ce résidu est-il gravement transformé : Jésus aurait recommandé à ses disciples de prier pour qu'il n'entrât pas en tentation!

43-50. La trahison. Arrestation de Jésus (Mt. xxvi, 47-56; Lc. xxii, 47-53; Jo. xviii, 2-12).

43) Si l'on prend les termes en toute rigueur, Jésus n'a pas eu le temps de rejoindre les huit disciples demeurés à l'entrée du jardin; il parlait encore, quand Judas arriva. Il est vraisemblable que les huit se sont approchés avec la troupe qui envahissait le jardin.

Judas est nommé l'un des Douze (Ισκαριώτης est ajouté par de nombreux mss. et les latins). D'après Holtz. c'est une allusion à la prédiction de Jésus (v. 20). Plus probablement c'est une note d'infamie attachée à son nom. De toute façon, il est tout à fait arbitraire de dire avec Loisy : « Le récit débute comme si l'arrivée du traître avait été une surprise pour les apôtres fidèles et pour Jésus lui-même » (II, 577). Mc. ne pouvait pourtant pas oublier à ce point ce qu'il venait d'écrire (v. 41). Jo. nous apprend comment Judas avait deviné l'endroit; Jésus s'y était rendu souvent avec ses disciples.

Avec Judas vient une foule, ὄχλος, que plusieurs regardent comme la garde du Temple dont les prêtres avaient le commandement (I Chron. xxvi, 12-18 les nomme portiers). Il n'eût peut-être pas été impossible de les distraire de leur office, mais ce que décrivent les synoptiques, c'est plutôt une tourbe de gens ramassés pour faire un coup de main (*Holtz.*, *Loisy*, etc.). Jo. ne caractérise pas autrement ce groupe, tout en donnant la direction des opérations à une cohorte dont les synoptiques ne parlent pas. Ces gens sans aveu sont armés de coutelas (μάχαιραι) et de bâtons, ces derniers probablement en forme de massues. Ce sont des armes d'occasion qui conviennent bien à cette troupe irrégulière; les pasteurs que l'on rencontre aujourd'hui aux environs de Jérusalem ont ordinairement le coutelas à la ceinture et la massue à la main. Cette troupe est envoyée par chacun des trois groupes qui composaient le sanhédrin. Mc. a tenu à les énumérer séparément, pour marquer la complicité des trois fractions, mais cette distinction exclut plutôt une délibération en corps. Ce sont donc quelques individualités des trois partis qui ont monté le coup (cf. viii, 31; x, 33; xi, 18. 27; xiv, 1; xv, 1).

anciens. [44] Or celui qui le livrait avait convenu avec eux d'un signe, disant : « Celui que je baiserai, c'est lui. Saisissez-le et tenez-le bien en l'emmenant. » [45] Il vint donc, et aussitôt s'approcha de lui en disant : « Maître! » et il le baisa. [46] Et eux mirent la main sur

44) Δεδώκει, plus-que-parf. sans augment syllabique, selon l'usage de la *koinè*. — Σύσσημον, mot condamné par Phrynichus (*Rutherford*, 492 s.) qui cependant l'attribue à Ménandre! C'est plus précis que σημεῖον (Mt.) « signe »; c'est un signal convenu, la *tessera* des latins, signal qui pouvait être un mot d'ordre ou un geste : *Tacitum dat tessera signum* (*Silius*). Judas s'était révélé dans ce geste : un baiser. Du disciple au maître, c'était une marque d'affection et de respect. Rabban Gamaliel baisait R. Josué à la tête (נשקו על ראשו) en le saluant affectueusement; ce que faisait aussi le roi Josaphat, disait la légende, quand il rencontrait un docteur, en lui disant : Rabbi, Rabbi (Wünsche, *Neue Beiträge*... 339). Judas désignait donc Jésus de la façon la plus naturelle, et il était peut-être assez inconscient pour ne pas comprendre ce qu'avait d'odieux la trahison par le baiser. Sa méchanceté se révèle par ce qui suit. Il ne lui suffit pas de gagner son argent ou de se mettre à couvert en livrant Jésus (αὐτός, pour le pronom de la troisième personne); il tient à ce que le coup ne soit pas manqué. Il ne dit pas seulement : « emparez-vous de lui »; il ajoute (Mc. seul) : ἀπάγετε ἀσφαλῶς. ἀπάγειν est dans les papyrus le mot ordinaire pour une arrestation : ἀδίκως ἀπηγμένον (P. Petrie, III, 36; *ap. Expos.*, juillet 1908, p. 86); ἀσφαλῶς signifie « solidement », *cod. brix. firmissime,* les autres anc.-latt. ordinairement *diligenter*. La traduction *caute* « avec précaution » (cf. *syrr.*) de la *Vg.* s'explique probablement par la pensée d'Origène : « *nisi diligenter eum tenentes abduxeritis, cum voluerit effugiet vos* », mais il est douteux que Judas ait songé à prémunir sa troupe contre le pouvoir surnaturel de Jésus.

45) Ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν n'est pas très élégant, mais est très expressif, et il n'y a pas à supposer une forme araméenne malaisée à déterminer (le trait est estompé dans *syrsin.* et *pes.*). Judas arrive, reconnaît Jésus d'un coup d'œil et aussitôt s'approche de lui. Mt. a simplifié, et Lc. paraît avoir eu de la répugnance à dire expressément que Jésus avait été baisé par Judas.

Judas prononce le mot de Rabbi, qui complétait bien le signe convenu; καταφιλεῖν, « baiser tendrement », cf. Xén. *Cyr.* VII, v, 32, etc.; Lc. vii, 38. 45; xv, 20; Act. xx, 37. On dirait que Judas ne peut se détacher du cou de son Maître; toute la troupe a le temps de s'assurer du fait.

46) Ἐπέβαλαν, terminaison de l'aor. avec sigma, mais sans le sigma; cf. ἔβαλαν (Act. xvi, 37 [BD], etc.; *Blass*, 47). — Ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας répond dans les LXX à שלח יד (*Swete*), cependant l'expression est bien grecque avec le datif de la personne (Aristoph. *Lys.* 440). Le mouvement est naturel, beaucoup plus naturel que dans Lc. où les disciples demandent à frapper avant que personne ait mis la main sur Jésus, et où l'on ne s'empare de lui que lorsqu'il en a donné en quelque sorte la permission.

lui et le saisirent. [47] Or quelqu'un des assistants tirant son glaive frappa le serviteur du grand prêtre et lui enleva l'oreille. [48] Et prenant la parole, Jésus leur dit : « Vous vous êtes mis en campagne, comme pour un voleur, avec des glaives et des bâtons, pour m'arrêter? [49] Tous les jours j'étais parmi vous, enseignant dans le Temple, et vous ne m'avez pas saisi. Mais c'est pour que

47) Εἷς δέ τις, leçon certaine (ℵA etc. omettent τις), *unus autem quidam,* en dit certainement plus que εἷς de Mt. On dirait que celui qui raconte le fait laisse entendre qu'il connaît cette personne. Εἷς τις est classique dans le sens indiqué : quand Créon dit : Θνῄσκουσι γάρ, πλὴν εἷς τις (Soph. *Œd. roi,* 118), il a en vue une personne qu'il connaît bien. D'après Jo. il s'agit de Pierre, et tous conviennent que c'est bien dans son caractère. Pourquoi Mc. ne l'a-t-il pas nommé? D'après Schanz, etc., par prudence à cause de l'autorité romaine. Mais il est probable que Pierre était mort quand Mc. écrivait. Peut-être que Pierre racontant l'incident, ne se nommait pas, par une réserve décente, puisque l'acte était courageux et honorable, et les faits sont parvenus à Mc. sous cette forme voilée (*Knab.*).

— Σπασάμενος τὴν μάχαιραν est plus classique que ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ (Mt.), parce que l'adj. poss. est contenu élégamment dans la forme moyenne (*Blass,* 178). Le serviteur ou plutôt l'esclave du grand prêtre semble être à la tête de la troupe, aussi est-il le premier frappé.

— Ὠτάριον (Jo.) est un diminutif de οὖς (Lc.), comme d'ailleurs ὠτίον (Mt., Lc.).

Lc. se sert du même mot ἀφεῖλεν, et cependant il paraît croire que l'oreille ne fut pas complètement décollée, puisque Jésus guérit l'homme en lui touchant l'oreille; ou bien il ne s'agit que d'un bout d'oreille enlevé, que Jésus guérit en cicatrisant ce qui restait (Lc. emploie d'abord οὖς puis ὠτίον).

48) Loisy déclare le discours du Sauveur mal ajusté à son cadre, et peu conforme à la vraisemblance. Cette critique est à tout le moins malavisée en ce qui regarde le v. 48. Rien de plus naturel que cette protestation, et l'on a vu beaucoup d'individus arrêtés s'indigner moins de l'arrestation elle-même que du manque d'égards qui l'accompagne. De la part d'une personne d'un certain rang, c'est le premier cri. Cette valetaille a sans doute brandi ses coutelas et levé ses massues. Jésus, qui s'est toujours montré si pacifique, s'indigne qu'on le traite comme un brigand. S'il y a entre le sanhédrin et lui une question de doctrine, on pouvait le citer à la barre du tribunal sans l'empoigner par une opération de basse police; pour συλλαβεῖν « arrêter » cf. Jer. xliii (xxxvi), 26; xliv (xxxvii), 13.

49) Sur ce verset, il y a plus d'une difficulté. Wellh. (suivi par *Loisy*) a noté que trois jours d'enseignement dans le Temple ne suffisent pas à justifier καθ' ἡμέραν (cf. Act. ii, 46 s.; iii, 2), qui semble indiquer un enseignement plus prolongé. Mais il faudrait seulement en conclure que Mc. se rattache ici tacitement à la tradition de saint Jean sur les fréquents enseignements de Jésus dans le Temple. D'ailleurs l'expression, assez vague en elle-même,

les Écritures soient accomplies. » [50] Et tous l'abandonnèrent et s'enfuirent.

[51] Et un jeune homme le suivait, n'ayant sur le corps qu'un

doit être expliquée par le contexte. Pendant ces trois jours on avait bien le temps de mettre la main sur Jésus. On ajoute que les exécuteurs des basses œuvres des Sanhédrites ne devaient pas être parmi les auditeurs de Jésus; ils ne le connaissaient pas, puisque Judas a dû le trahir par un signe convenu. Pourquoi donc Mc. a-t-il écrit πρὸς ὑμᾶς? Mt. a omis ces mots; Lc., qui les a conservés, suppose qu'ils sont adressés à des personnes de marque survenues alors, « invraisemblance plus grande que celle du discours même » (*Loisy,* II, 589). — On peut répondre que Mt. a rédigé plus habilement puisque, en effet, le πρὸς ὑμᾶς ne pouvait guère s'adresser directement à cette foule, mais, d'après Mc., la pensée de Jésus se reporte aussitôt sur les vrais auteurs du coup, ou plutôt sur le peuple en général, quoique les assistants le représentent si mal. Lc. a pu supposer ici quelques-uns des adversaires doctrinaux de Jésus. Il est probable qu'ils suivaient de loin et que, le coup fait, ils n'ont pas hésité à se montrer. Le récit de Mc., il faut en convenir, est loin de préciser les faits. Il reflète en quelque façon le désordre inexprimable de cette scène; une surprise, la nuit, des gens sans aveu, des disciples décontenancés. Mais cette absence de tout artifice n'est point une preuve que Mc. a inséré de son cru une réflexion théologique, bien au contraire. Il a montré dans ce tumulte et ce désarroi la Personne de Jésus dominant tout et donnant aux faits leur vrai caractère. L'ellipse ἀλλ' ἵνα est elle-même très vivante; on dirait que Jésus se parle à lui-même. Holtz. voit encore dans ἀλλ' ἵνα une sorte d'impératif : « que les Écritures s'accomplissent donc! » et compare v. 23 qui ne justifierait pas ce sens. D'ailleurs Mt. a suppléé l'ellipse : τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα... et c'est le sens des versions anciennes, *latt.* (*sed ut*) et *syrr.* Les Écritures avaient parlé des mauvais traitements réservés au serviteur de Iahvé (Is. LIII). Si l'on tient à un passage spécial, Is. LIII, 12 (*Loisy*) est plus indiqué que Is. LIII, 7 (*Knab.*).

50) Mc. ne dit pas pourquoi tous, c'est-à-dire les disciples, prennent la fuite en abandonnant Jésus. Ils ont peut-être reçu des coups, en représailles de celui qui avait atteint le serviteur du grand prêtre; ils se sont peut-être dit que puisque Jésus demeurait si calme, ils n'avaient qu'à se tirer eux-mêmes d'embarras. Ce qui est certain, c'est que tous l'abandonnent.

51-52. Le jeune homme inconnu.

51) Ce petit épisode est propre à Mc. Au moment où tous, c'est-à-dire les disciples, avaient pris la fuite, un jeune homme suivait Jésus, avec des intentions très probablement sympathiques : συνηκολούθει αὐτῷ, cf. Lc. XXIII, 49. Le verbe composé marque qu'il était mêlé à l'escorte. Il était revêtu d'une de ces pièces d'étoffe légère dans lesquelles on s'enveloppe pour dormir. Ce doit être le sens d'après le texte de Gallien : μὴ γυμνὸς κοιμίζεσθαι ἀλλὰ περιβεβλημένος σινδόνα (*Swete*). Certains cyniques se permettaient cet accoutrement en plein jour. Comme on le reprochait à Cratès, il s'offrit à montrer Théophraste dans le même costume, et il conduisit ses interlocuteurs étonnés chez un barbier

drap, et ils le saisirent; [52] mais lui, lâchant le drap, s'enfuit nu.

occupé à raser Théophraste (Diog. Laerce, vi, 90 apud Field, *Notes*... p. 40). Le σινδών est donc une sorte de peignoir. Le mot γυμνός pourrait signifier quelqu'un vêtu seulement d'une tunique, mais ici l'intention est assez claire de marquer un homme arraché au sommeil, et qui n'a rien de plus que son vêtement de nuit. Si c'eût été un pauvre cultivateur, il aurait eu seulement sa tunique, de nuit comme de jour. L'habit de nuit spécial, et le mot σινδών qui indique d'ordinaire un tissu assez fin, montrent que le jeune homme est de condition assez distinguée. On le saisit, parce qu'on voit bien qu'il n'est pas de la troupe des émissaires des Sanhédrites.

52) Le jeune homme lâche ce peignoir plus facilement qu'un habit, et s'enfuit complètement nu; sur ce sens de γυμνός, cf. Is. xx, 2 ss., et c'est d'ailleurs le sens normal du mot.

Le meilleur commentaire du texte est dans la lettre de Denys d'Alexandrie (Eus. *H. E.* VI, xl, 7) : κἀγὼ μέν, οἶδεν ὁ θεὸς ὡς λῃστὰς εἶναι πρότερον ἡγούμενος ἐπὶ σύλησιν καὶ ἁρπαγὴν ἀφικομένους, μένων ἐπὶ τῆς εὐνῆς, ἤμην γυμνὸς ἐν τῷ λινῷ ἐσθήματι... il était donc nu, sauf un vêtement de lin, ce qui correspond bien à la toilette du jeune homme.

Toute appréciation de ce petit épisode doit s'appuyer sur l'exégèse que nous venons d'indiquer et qui ne paraît pas douteuse. La plupart des critiques ne mettent pas en doute le caractère historique du fait, garanti par son étrangeté même et peut-être aussi par son peu d'intérêt général. Loisy (d'après Keim) préfère supposer que c'est un « trait conçu par application de prophétie; et justement il y a un texte d'Amos qui, à propos de fuite, parle d'un homme nu » (II, 591). Il s'agit d'Amos ii, 16, d'après le texte hébreu plutôt que d'après le grec : ὁ γυμνὸς διώξεται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Le trait d'Amos, parlant d'un désastre général, ne pouvait guère donner naissance à un épisode si particulier.

Le trait étant historique, qui était ce jeune homme? Il faut d'abord exclure les disciples, d'après l'intention assez évidente de Mc. Ce ne peut donc être Jean (Chrys., *P. G.* LII, 420; Greg., *P. L.* LXXV, 1068) ni Jacques dit le frère du Seigneur (Epiph., *P. G.* XLII, 720). Il faut aussi absolument exclure un des habitants de la maison où Jésus a fait la cène. Pourquoi suivre Jésus dans cet équipage, et s'exposer si longtemps au froid de la nuit ordinairement très vif dans cette saison à Jérusalem? Il ne peut donc être question que d'un habitant de la villa de Gethsémani ou d'une maison toute proche, éveillé au bruit, et venu pour voir ce qui se passe. Mais Mc. ajoute qu'il suit Jésus; il le connaissait donc, il lui était attaché, il lui montre une certaine fidélité. Plusieurs commentateurs ont pensé que c'était Marc lui-même. D'après Holtz., ce petit récit, négligé par Lc. et par Mt., est comme le monogramme de l'artiste qui signe son œuvre, et J. Weiss (*Das ält. Ev.* 305) a comparé cette allusion à celle du quatrième évangile au disciple que Jésus aimait. On peut tenir cette opinion, à condition de ne pas la donner pour certaine; elle ne mérite certes pas la note de rabbinisme chrétien que lui décerne Wellh. Et il ne faut pas non plus dire avec J. Weiss que ces deux versets sont une

53 Et ils emmenèrent Jésus chez le grand prêtre, ʿauprès duquelʾ
se réunirent les principaux des prêtres et les anciens et les scribes.
54 Et Pierre le suivit de loin, jusque dans la cour du grand prêtre,
et il était assis avec les valets et se chauffait près de la flamme.

53. αὐτῷ. — Nestle *om.*

---

retouche d'un éditeur postérieur à Mc. On s'explique très bien que Lc. et Mt. n'aient point reproduit cette petite scène, parce que, insignifiante en elle-même, elle ne mettait non plus en jeu aucune personnalité connue. De toute façon elle provient d'une tradition personnelle à Mc.

53-65. Jésus comparaît devant le grand prêtre (Mt. xxvi, 57-68; Lc. xxii, 54ª, 63-71; cf. Jo. xviii, 12-14, 19-24).

53) Lire συνέρχονται αὐτῷ. Le dernier mot, omis par ℵDL *latt.* etc., est assuré par AB etc. *syrsin. pes.* etc. (contre *Nestle*); il se rapporte au grand prêtre; lui est déjà dans sa maison, les autres se rendent auprès de lui; cf. Jo. xi, 33. Ils arrivent d'ailleurs presque en même temps que Jésus, mandés par des exprès du grand prêtre, envoyés aussitôt que l'on sut que Jésus était pris. Les principaux ennemis de Jésus étaient prévenus, et il n'est point nécessaire de prendre πάντες (omis par Mt.) en toute rigueur. Mc. a tenu comme de coutume à nommer les trois classes du sanhédrin, mais le caractère spécial de la réunion indique assez qu'elle ne pouvait être plénière.

Le grand prêtre n'est nommé ni dans Mc. ni dans Lc.; Mt. lui a donné son nom de Καϊάφας. En effet Joseph, dit aussi Kaiaphas (קַיָּפָא, forme de métier, à rapprocher d'après Lagarde de l'arabe قائف, « qui devine la race d'après la physionomie »; cf. Dalman, *Ar. Gr.*, 2ᵉ éd., 161), fut grand prêtre de l'an 18 à l'an 36 (Josèphe, *Ant.* XVIII, ii, 2).

54) ἀπὸ μακρόθεν, cf. v, 6; viii, 3; xi, 13; xv, 40. Après le premier mouvement de panique, Pierre a repris courage; il suit de loin Jésus. Cette fois αὐτῷ ne peut se rapporter qu'à Jésus, et c'est peut-être pour éviter l'équivoque que ce mot a été omis au v. 53 par certains mss. et verss. — αὐλή est très fréquent dans les papyrus dans le sens de « cour d'une maison »; nulle part dans le sens de maison que quelques-uns ont voulu donner ici à ce mot (*Expositor*, 1908, oct., 374 s.). Cette cour n'était point un vestibule, mais un espace à l'air libre. Pendant que Jésus était introduit dans une salle du haut, gardé par quelques serviteurs du grand prêtre, les autres se réunissent et font du feu dans la cour. On s'assied en rond tout autour, et Pierre avec les autres (συνκαθήμενος est une trace de la tendance de la *koinè* récente à ne pas assimiler les consonnes). Mc. est le seul à noter qu'il était ainsi en pleine lumière, πρὸς τὸ φῶς, du moins quand quelque brassée de roseaux ou de paille venait raviver la flamme. Inutile d'insister sur la nécessité de se chauffer à Jérusalem pendant les froides nuits de printemps; d'ailleurs c'est en tout temps le plaisir des serviteurs ou des moukres quand ils sont obligés de veiller.

[55] Or les principaux des prêtres et tout le sanhédrin cherchaient un témoignage contre Jésus pour le faire mourir, et ils n'en trouvaient point. [56] Car plusieurs déposaient faussement contre lui, et

55) Mc. insiste sur le caractère de la réunion, c'est le Sanhédrin (συνέδριον, cf. xiii, 9; xv, 1), c'est-à-dire la plus haute autorité de la nation, assemblée qui n'avait guère plus que des pouvoirs judiciaires. Depuis que la Judée avait un procurateur romain, aucune exécution capitale ne pouvait avoir lieu sans sa permission (Jo. xviii, 31). La *Michna* semble en avoir conservé le souvenir : « Quarante ans avant la destruction du Temple on a enlevé à Israël les jugements sur la vie et la mort » (*j. Sanhedrin,* i, 1 et vii, 2). Quarante ans est un chiffre vague; le seul point de départ vraisemblable est l'an 6, après la déposition d'Archélaüs. Mais ce n'était pas une raison pour que le Sanhédrin ne se prononçât pas sur la peine capitale. Schürer (*Geschichte*... II, 262) a rappelé que même un Romain pouvait être mis à mort pour offense à la nation juive ou à ses lois (*Bell.* VI, ii, 4). S'il s'agissait d'un Juif que l'autorité romaine n'avait pas poursuivi, c'était au Sanhédrin à constater la culpabilité et à dénoncer le coupable au gouverneur. Ce tribunal devait donc d'abord instruire la cause. C'est la scène décrite par Mc. Si l'on est chez le grand prêtre, c'est qu'il fait encore nuit; le Temple est fermé. On ne peut donc se réunir au lieu ordinaire des séances, dans la salle située probablement à l'ouest du Sanctuaire, près du Xyste. Il serait également malavisé de s'appuyer sur la procédure indiquée par le Talmud pour compter les dérogations dont Caïphe et ses assesseurs se sont rendus coupables, et d'argumenter de ces dérogations contre l'historicité des faits. Comme l'a très bien dit Schürer (*loc. laud.* 260), les renseignements du N. T. ont pour nous plus de valeur que des règlements théoriques, souvent inventés à loisir et à plaisir. Pour revenir à Mc., il met en vedette les principaux des prêtres, parce que c'est eux qui en effet avaient la direction des affaires. Il n'est pas nécessaire de prendre ὅλον dans le sens de complet numériquement. La Michna qui exigeait soixante et onze assesseurs pour certains cas se contentait de vingt-trois pour une condamnation capitale (*Sanhed.* iv, 1). θανατοῦν signifie « faire mourir » ou « condamner à mort ». Dans l'A. T. c'est presque toujours le premier sens (hiph. ou hoph. de מות), le seul qui soit ici en situation, de même que xiii, 12; εἰς τό, afin d'arriver à le faire mourir.

56) Mc. a eu soin de nous dire que le complot était organisé depuis plusieurs jours. Il n'est donc point étrange qu'on eût préparé des témoins. Mais si on leur avait fait la leçon, comment n'étaient-ils pas d'accord? On a répondu que ἴσος signifiait ici « proportionné au châtiment », mais le sens naturel est plutôt : *convenientia testimonia non erant* (*Vg.*); cf. *syrr., latt.* Donc les témoins ne concordaient pas sur les circonstances. On ne peut tout prévoir; les témoins, gens du peuple, n'avaient pas bien retenu leur leçon. Malgré leur haine et leur mépris de la justice, les sanhédrites, déjà imbus de formalisme, tiennent d'autant plus aux apparences légales; or la loi exigeait au moins deux témoignages (Num. xxxv, 30; Dt. xvii, 15; xix, 6); les bons juges étaient assez stricts sur ce point (Dan. xiii, 51-61; histoire de Suzanne). En bonne

les témoignages ne concordaient pas. [57] Et quelques-uns, s'étant levés, portèrent contre lui ce faux témoignage : « [58] Nous l'avons entendu dire : je détruirai ce temple fait de main d'homme, et après trois jours j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » [59] Et même sur cela leur témoignage n'était pas concordant. [60] Et le grand prêtre s'étant levé au milieu [du conseil] interrogea Jésus, disant : « Tu ne réponds rien? quel témoignage

règle, on aurait dû entendre les témoins séparément, ce qui eût risqué d'accuser leurs divergences.

57) ἀναστάντες, « se levant pour accuser »; cf. Mt. xii, 41.

58) Dans Mt. le témoignage est assez différent : « je puis détruire le Temple de Dieu, et le bâtir en trois jours ». Des critiques ont soutenu que le texte de Mc. est amplifié dans le sens chrétien. Comme il ne s'agit pas d'une parole authentique de Jésus, il n'y a pas lieu de chercher quelle expression lui convient le mieux. Le texte de Mt. charge beaucoup moins Jésus; on dirait seulement qu'il s'attribue une puissance surnaturelle, même au sujet du Temple de Dieu. Dans Mc. il annonce positivement qu'il détruira ce Temple, et qu'il en bâtira un autre après (διά, cf. ii, 1; Gal. ii, 1) trois jours, dont l'identité avec le premier n'est pas garantie. Or on avait jugé Jérémie digne de mort seulement pour avoir prophétisé la ruine du Temple (Jer. xxvi, 6 ss.). Mc. entend ἀχειροποίητον dans un sens spirituel; on pouvait sur le moment l'entendre d'une puissance surnaturelle ou magique. Nous retenons donc ce texte comme primitif; quand Mc. donne un développement, c'est qu'il le tient de bonne source (*Swete*). Mais était-ce là un faux témoignage? Saint Jér. qui voit dans ces paroles une allusion à Jo. (ii, 19), n'hésite pas à dire (sur Mt. xxvi, 61) : *Quomodo falsi testes sunt, si ea dicunt, quae Dominum supra dixisse legimus? Sed falsus testis est, qui non eodem sensu dicta intelligit quo dicuntur.* D'ailleurs il y avait un point matériellement faux : Jésus n'a sûrement pas dit qu'il détruirait le Temple lui-même. On ne sait à quelle parole de Jésus les témoins font allusion; peut-être à la prédiction de la ruine du Temple (xiii, 2), colportée et mal interprétée par Judas (*Swete*)?

59) On était arrivé à une certaine entente sur les termes, mais cela ne suffisait pas, peut-être parce que les faux témoins n'étaient pas d'accord sur le sens de ces paroles, ou sur les circonstances dans lesquelles elles avaient été prononcées. On dirait donc que d'après Mc. la procédure par témoins a échoué; cependant le grand prêtre ne renonce pas à en tirer quelque chose; il va interroger Jésus sur ces témoignages; si le grief n'était pas articulé avec précision, la charge était du moins très grave.

60) La question du grand prêtre ne fait qu'une phrase d'après les *verss. latt.* (*k : nihil respondes de his quae adversum te dicunt?*), *memph.* (*Holtz.*, *Schanz* etc.). Ce sens est très naturel dans le cours d'un procès criminel. Le grand prêtre ayant entendu les témoignages demande à Jésus ce qu'il a à dire pour sa défense. Mais Victor coupait déjà la phrase en deux : οὐκ ἀποκρίνῃ

ceux-ci portent-ils contre toi? » 61 Mais lui se taisait et ne répondait rien. De nouveau le grand prêtre l'interrogea, et il lui dit :

οὐδέν; τί οὖν οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; Et c'est le sens des *verss. syrr.* Le verbe ἀποκρίνεσθαι demande normalement πρός τι, et ici, à cause du sens relatif, il faudrait πρὸς ἅ. On trouve il est vrai l'accus. seul, mais οὐδέν a bien l'air de couper la phrase. Le sens le plus difficile, mais le plus grammatical (*Blass*, 179, n. 1; *Swete*), doit être dans la pensée de Mc. Il a noté que les derniers témoignages eux-mêmes ne concordaient pas; le grand prêtre invite Jésus à parler, espérant le prendre à ses paroles, et il lui indique le thème d'un ton paterne : qu'est-ce donc qu'on vous reproche? Il faut qu'il ait cru Jésus bien naïf ou qu'il ait été très embarrassé; mais on voit par la suite qu'il ne compte plus que sur un aveu pour perdre Jésus. La nuance de Mt. est un peu différente.

61) Invité à se défendre, Jésus se tait. Il ne veut pas discuter, et il sait qu'il serait inutile de se justifier. D'après Mc. le grand prêtre demande, d'une seule haleine, si Jésus est le Christ, le fils du béni? Il semble qu'ici Lc. est mieux dans la vraisemblance quand il sépare la question en deux : « dis-nous si tu es le Christ? » — et, après que Jésus eut parlé de sa gloire : « tu es donc le Fils de Dieu? » Car il est étonnant que le grand prêtre ait pensé que quiconque se dit le Christ se dit le Fils de Dieu, comme si tout le monde eût été d'accord sur ce caractère du Messie. Or tandis que les Rabbins n'ont jamais donné ce titre au Messie, il ne se retrouve dans les apocalypses que sous une forme atténuée, et en imitation du Ps. II, 7 (cf. *Le Messianisme...* 104). Cependant, dans les cercles qui furent attirés à Jésus, ce nom n'était pas inconnu (Mt. XVI, 16; cf. Jo. I, 49; XI, 27). Le grand prêtre pouvait savoir que quelques-uns avaient cette idée transcendante du Messie, et poser la question à Jésus quand il eut paru élever ses prétentions jusque-là. Il est donc probable que Mc. a bloqué les deux questions, ce qui d'ailleurs ne change pas le sens des termes. D'après Holtz. le grand prêtre entend le mot Fils de Dieu au sens adoptif. Il admet très bien que celui qui aura droit au titre de Messie, sera par là même Fils de Dieu. Où est donc le blasphème de Jésus quand il prend ce titre? C'est d'après Holtz. que, dans sa situation misérable, se dire le Messie c'est outrager la nation et même blasphémer Dieu. La raison est insuffisante, car les rabbins, du moins à l'époque suivante, admirent très bien que le Messie menât d'abord une existence obscure (cf. *Le Messianisme...* 221 s.) et Jésus, hier entouré d'une foule qui l'acclamait, pouvait de nouveau être poussé au trône par la faveur populaire. Le grand prêtre demande donc bien si Jésus se dit le Messie, et proprement le Fils de Dieu, non qu'il croie que le Messie attendu dût être Fils de Dieu, mais au contraire parce que avouer cette prétention serait à ses yeux un blasphème. Dans le contexte de Lc., c'est Jésus qui le met sur la voie; quant à Mc., il sait que les démons mêmes donnaient à Jésus le titre de Fils du Dieu très-haut (V, 7). Les termes de Mc. ont d'ailleurs en eux-mêmes plus que ceux de Lc. et de Mt. le cachet rabbinique : « le béni » est ici un terme employé pour ne pas nommer Dieu, à l'analogie de la formule ordinaire : « le saint, béni soit-il » (ar. קדשא בריך

« Es-tu le Christ, le Fils du [Dieu] béni? » 62 Or Jésus dit : « Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la

הוא). Dalman (*Worte*... 164) cite הַמְבֹרָךְ « le béni » comme une exception (*Ber.* VII, 3).

62) La réponse de Jésus dans Mc. est nettement affirmative; c'est aussi le sens de σὺ εἶπας de Mt., du moins d'après les circonstances et le contexte. Swete semble regarder ici Mt. comme primitif. Mais la tournure de Mt. ne s'explique-t-elle pas parce qu'il a voulu relater que la dignité de Jésus fut confessée par Caïphe lui-même? Le ἐγώ εἰμι a quelque chose de plus positif. Jésus ne s'est pas fait gloire durant sa carrière mortelle de sa dignité de Messie et de Fils de Dieu, mais, interrogé solennellement par le grand prêtre, dans le conseil suprême de la nation, il a cru devoir répondre nettement, et son affirmation est la base de notre foi.

— καὶ ὄψεσθε τὸν υἱόν κτλ. D'après les termes, Jésus décrit une vision : le Fils de l'homme, — c'est lui avec sa nature humaine, — est assis à la droite de la puissance, c'est-à-dire de Dieu (ἡ δύναμις = גְבוּרְתָא; on a dit « la puissance de Iahvé », au lieu de Iahvé, puis simplement « la puissance » (DALMAN, *Worte*... 165); il se lève et vient avec les nuées du ciel. Cette vision est empruntée à Dan. VII, 13 (Théodotion), mais elle est complétée. Daniel avait parlé de trônes (VII, 9), sans dire si le Fils de l'homme (sur le sens de cette expression dans Daniel, cf. *RB.* 1904, 504 s.; 1908, 282) devait y être assis. Jésus l'affirme et de ce chef met le Fils de l'homme sur le même rang que la divinité. Ce trait se trouvait dans le Ps. CX, 1 à propos du Messie. Le sens est donc que les sanhédrites, qui ne veulent pas maintenant reconnaître le Messie, y seront contraints un jour lorsqu'ils le verront dans sa gloire. Loisy dit très bien : « La description de la gloire du Christ est prise du psaume CX; celle de l'avènement messianique est prise de Daniel, et veut signifier que Jésus est le Messie annoncé par ce prophète » (II, 606). Jésus n'annonce donc pas que les sanhédrites, avant leur mort, auront une vision de la gloire du Christ, ou que la parousie est imminente; il affirme simplement que sa dignité s'imposera à eux dans tout l'éclat décrit par Daniel. Le terme « vous verrez » ne signifie pas toujours « vous verrez de vos yeux » (cf. Dt. XXVIII, 10; Ps. XLVIII [XLIX], 11; Ps. LXXXVIII [LXXXIX], 49). Il était naturel ici, puisqu'il s'agissait d'une vision apocalyptique, mais aucun juif n'ignorait que les visions de Daniel étaient symboliques, à commencer par les bêtes qui représentaient des empires. C'est ce que Lc. a compris en mettant ἔσται au lieu de ὄψεσθε, et Mt. lui-même suivait la même voie en mettant ἀπ' ἄρτι, « désormais », car il savait très bien que Jésus ne s'était pas manifesté dans sa gloire aux sanhédrites. Rien n'indique qu'il faille distinguer avec Knab. (cf. Loisy sur la pensée de Mt.) une première partie symbolique, le triomphe de Jésus par sa résurrection, les miracles des apôtres etc., puis une scène réelle, au sens littéral, le second avènement. Le tout est sur la même ligne. Jésus affirme donc, par une allusion au texte de Daniel qu'il complète, qu'il est le Messie, et le Messie investi d'un rang divin. Sûr de ce que Dieu lui

Puissance, et venant avec les nuées du ciel. » 63 Alors le grand prêtre déchira ses habits et dit : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins? 64 Vous avez entendu le blasphème : que vous en semble? » Et tous le condamnèrent, déclarant qu'il avait mérité la mort. 65 Et quelques-uns se mirent à cracher sur lui et à lui couvrir le visage et à le souffleter et à lui dire : « Prophétise! »

réserve, il donne rendez-vous à ses juges; il ne les assigne pas devant le tribunal de Dieu, mais il leur déclare qu'ils seront obligés de reconnaître sa gloire et son rang unique auprès de Dieu.

63) Le grand prêtre déchire ses habits (διαρήξας, un seul ρ, souvent dans la *koinè*), ce qui veut dire qu'il vient d'entendre un blasphème. Chez les Babyloniens déjà on déchirait ses habits en signe de deuil (*ÉRS.*, 2e éd., 322), et c'est probablement pour cela que les envoyés d'Ézéchias avaient déchiré leurs habits (II Reg. XVIII, 37); mais comme le Rabsacès avait blasphémé, les rabbins aimaient à voir dans ce fait l'origine de leur usage (WÜNSCHE, *Neue Beiträge...* 345); cf. I Mac. II, 14; IV, 39. C'était en effet une coutume de manifester ainsi sa douleur quand on entendait un blasphème, et les juges y étaient tenus même quand un témoin répétait les termes propres du blasphémateur (*Sanh.* VII, 5). On avait réglé la place et la dimension de la déchirure, qui, d'après Maimonide, devait se faire à tous les vêtements, sauf la chemise et le manteau, les gens riches pouvant avoir plusieurs tuniques; cf. VI, 9. Le grand prêtre ne devait pas déchirer sa tunique pour un deuil privé (Lev. X, 6; XXI, 10); mais il devait être plus sensible qu'un autre aux blasphèmes. Caïphe est arrivé à son résultat; τί ἔτι κτλ. Klosterm. compare PLAT. *Rép.* I, 340a : καὶ τί, ἔφη, δεῖται μάρτυρος; αὐτὸς γὰρ ὁ Θρασύμαχος ὁμολογεῖ.

64) D'après la Michna, les juges donnaient leur avis séparément, et des scribes le prenaient par écrit, avec les motifs. Ici tout semble s'être passé beaucoup plus sommairement. « Tous » ne doit pas nécessairement être pris en toute rigueur. Il est d'ailleurs très probable qu'on n'avait convoqué que les ennemis de Jésus. Le vote des sanhédrites est bien équivalent dans leur intention à une condamnation à mort (X, 33); cependant Mc. semble s'être servi à dessein de termes spéciaux; les juges ne pouvaient au point de vue légal prononcer une condamnation à mort. Ils condamnent Jésus, en tant qu'ils le peuvent faire, comme ayant vraiment mérité la mort (ἔνοχος a même le sens de « justiciable » dans Mt. V, 22). C'est bien ce qu'a compris Mt. qui omet le mot de condamnation et qui dit seulement ἔνοχος θανάτου ἐστίν, tandis que Lc. ne parle pas même du verdict, mais il montre bien que les sanhédrites tombèrent d'accord sur le blasphème. Si les Juifs avaient été plus libres, Jésus aurait été lapidé aussitôt; mais on ne pouvait se permettre cette licence avec un homme comme Pilate.

65) ἐμπτύειν dans le sens de « cracher sur », tandis que les attiques disaient καταπτύειν; Rutherford (*N. Phr.*, 66 s.) cite plusieurs exemples de verbes composés avec ἐν et prenant le sens des composés avec κατά. L'omission de καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον par D, *a, f, syrsin.* ne peut être qu'une

fâcheuse singularité de ce groupe. Le fait n'a rien de commun avec la coutume romaine de voiler la tête du condamné (Cic., *Pro Rabir.* iv, 13; v, 16). On voile la tête du Christ pour lui faire deviner qui a frappé. C'est ainsi que Mt. et Lc. ont interprété προφήτευσον. D'après Wellh. le *kâhin* ou devin des Arabes se voile la face avant de rendre ses oracles (*ÉRS.*, 2e éd., 218) et Balaam aussi a les yeux fermés (Num. xxiv, 4). On a donc pu imaginer cette mise en scène pour se railler des prophéties de Jésus, en particulier à propos de la destruction du Temple, et la scène a dégénéré encore en un jeu cruel et puéril. — κολαφίζειν est « souffleter d'un revers de main ou à coups de poing » : ῥάπισμα indique plutôt un soufflet la main ouverte; c'est ce qu'atteste Phrynichus tout en réprouvant l'expression (τὸ γὰρ τὴν γνάθον πλατείᾳ τῇ χειρὶ πλῆξαι, ἐπὶ κόρρης πατάξαι 'Αθηναῖοί φασιν. Ruth., 257); cf. Is. iv, 6. L'expression ῥαπίσμασιν ἔλαβον est très vulgaire et a été suspecte à des copistes et à de nombreux critiques; elle est maintenant confirmée par un papyrus du Ier s. κονδύλοις (αὐτὸν) ἔλαβεν (*Blass*, 120); Klost. cite *verberibus accipere* (Cic. *Tusc.* II, xiv, 34). On peut comparer pour toute cette scène III Regn. xxii, 24. Mc. ne dit pas positivement que ceux qui ont donné le signal des outrages fussent des membres du sanhédrin, et Lc. semble l'exclure. Il est constant cependant que les insultes plus raffinées sont venues de personnes plus haut placées; quand il s'agit des valets, l'expression elle-même devient plus grossière.

*
* *

Sur la comparution devant le grand prêtre et les sanhédrites. — La scène décrite par Mc. est d'une souveraine importance pour apprécier le rôle de Jésus. On affirme qu'il a mérité la mort, non pour ce qu'il a dit de la destruction du Temple, mais pour avoir blasphémé en se déclarant Messie et Fils de Dieu. Comme la simple prétention au titre de Messie, si elle pouvait être d'un halluciné, ou d'un intrigant, n'avait rien de blasphématoire, les vraisemblances obligent de conclure avec les évangélistes que Jésus ne s'est pas seulement déclaré Messie, mais encore Fils de Dieu au sens propre. C'est un trait d'une étrange audace, de la part de Wellh. et d'autres, de supprimer de l'interrogatoire la mention du Messie, et de prétendre que Jésus a été reconnu blasphémateur à cause de ce qu'il a dit du Temple. Mais Loisy va encore beaucoup plus loin; il nie tout le procès devant Caïphe. « La tradition chrétienne aura senti de très bonne heure la nécessité apologétique de présenter le supplice de Jésus comme uniquement imputable aux Juifs; il importait à la nouvelle religion que son fondateur ne parût pas avoir été condamné par une juste sentence de Pilate; d'autre part, il était fort délicat d'accuser de prévarication Pilate lui-même, et il était impossible de nier que la sentence de mort eût été rendue par lui; restaient les dénonciateurs et les accusateurs du Christ, les Juifs, adversaires du christianisme naissant, détestés eux-mêmes dans le monde païen; rien n'était plus facile que d'élargir leur rôle, de façon à transporter de Pilate sur eux

Et les valets le recevaient avec des coups à la figure. 66 Et comme Pierre était en bas dans la cour, il vint une des servantes du grand prêtre, 67 et ayant vu Pierre qui se chauffait, elle le regarda attentivement et dit : « Et toi aussi tu étais avec le Nazaréen, avec

la responsabilité entière du jugement rendu contre Jésus; à cette fin, l'on aura supposé tout le procès devant Caïphe, avec la sentence capitale que le gouverneur n'aurait qu'à confirmer » etc. (II, 610). Cette fois M. Loisy ne prétend pas que la tradition s'est développée d'elle-même et de bonne foi; il l'accuse d'un calcul fort malhonnête à l'égard de ces pauvres Juifs. Mais puisqu'on conserve la dénonciation, est-elle vraisemblable si les principaux des Juifs ne se sont pas mis d'accord? et n'est-il pas plus odieux de livrer un Juif aux Romains sans même s'être assuré qu'il est coupable? Devait-on se préoccuper, sous Caligula, sous Claude, ou sous Néron, de disculper ou d'accuser un fonctionnaire de Tibère, d'ailleurs mort en disgrâce? Les évangélistes prétendent-ils qu'on a présenté à Pilate une sentence qu'il n'avait qu'à confirmer? D'ailleurs Loisy ne tarde pas à concéder pour la séance du matin ce qu'il a nié d'une façon générale. « Que le matin, chez Caïphe, dans la réunion où l'on prépara la dénonciation, et qui n'avait pas besoin d'être, qui ne fut pas une séance solennelle du sanhédrin tout entier, il y ait eu une sorte d'information et de concert préliminaire entre les accusateurs et leurs témoins, rien n'est plus vraisemblable... Il est possible également que Caïphe ait interrogé le Sauveur, et qu'il l'ait laissé maltraiter par ses valets... » (II, 599). Et l'on veut qu'il ne l'ait pas interrogé sur le point qui devait permettre de le dénoncer à Pilate, sur ce qui était toute la question, sur le messianisme? Ou bien que l'assemblée, réunie pour prendre une décision, ne se soit pas prononcée sur la culpabilité de l'accusé? On n'a pas l'habitude, parmi les historiens critiques, de traiter avec ce sans-gêne des sources de premier ordre — et de bénévoles lecteurs.

66-72. Le triple reniement de Pierre (Mt. xxvi, 69-75; Lc. xxii, 56-62; cf. Jo. xviii, 17, 25-27).

66) La salle où Jésus a comparu était naturellement la grande salle de la maison de Caïphe, ou la salle d'en haut. Mc. le fait comprendre maintenant en transportant la scène *en bas* dans la cour où nous avions laissé Pierre au v. 54. παιδίσκη est ici une jeune esclave; c'est le sens normal dans les LXX pour שפחה et pour אמה. Elle vient, c'est-à-dire probablement qu'elle passe pour son service.

67) Ἐμβλέπειν, cf. viii, 25; x, 21. 27; ἦσθα la forme attique, seulement ici et dans le passage parallèle de Mt. xxvi, 69 pour tout le N. T.; d'ordinaire ἦς, forme hellénistique. Il y a donc ici dépendance littéraire. L'ordre assez

Jésus. » 68 Et il nia en disant : « Je ne sais pas, je ne comprends pas ce que tu dis. » Et il alla vers le dehors, au vestibule. 'Et un coq chanta'. 69 Et la servante, l'ayant vu, recommença à dire

étrange, mais très naturel de vive voix : « le Nazaréen... ce Jésus... » devient dans D μετα του Ι του Ν ησθα, correction plate; demi-correction dans ℵ.

68) Pierre était brave, et peut-être aurait-il montré plus de résolution si on l'avait attaqué plus ouvertement, à main armée. Mais il fut toujours sensible à l'opinion (cf. Gal. II, 11 ss.); il se dérobe, il essaye de s'en tirer par une équivoque, en affectant de ne pas comprendre. En fait cela équivalait à dire qu'il n'était pas disciple de Jésus, mais les termes n'étaient pas formels. Il est bien difficile de distinguer ici οἶδα et ἐπίσταμαι (*Swete :* « je ne suis pas conscient du fait, et je ne comprends pas la position de la question »), aussi Blass (271) refusant d'admettre οὔτε... οὔτε avec deux synonymes, préfère la leçon ουκ οιδα ουτε επ. Mais il faut céder à l'autorité de ℵBD. Il semble que la tournure s'explique par l'embarras de Pierre : « je ne sais pas, je ne sais vraiment pas »... σὺ τί λέγεις est une nouvelle marque de sa gêne; il balbutie.

Et il sortit dehors, c'est-à-dire de la cour; il alla dans la direction de la sortie, jusqu'au vestibule. Il demeurait donc fidèle à son intention de ne pas perdre Jésus de vue. L'endroit était naturellement plus sombre, et il espérait ainsi éviter de nouvelles interpellations. Loisy : « Il est dit que Pierre « s'en va dehors », et l'on ajoute « vers le vestibule », indication qui semble vouloir redresser la première, et qui plutôt la contredit » (II, 616). C'est à cette difficulté qu'a voulu obvier le cod. D (*syrsin. k* etc.) en lisant εις το εξω προαυλιον, ce qui est bien le sens, et un sens si naturel qu'il n'y a pas lieu de chicaner Mc. pour si peu. A la fin du verset και αλεκτωρ εφωνησεν est omis par ℵBLΨ 17ev *c syrsin. me*, mais ajouté par les autres autorités (même *sah. Borgia* [omis par Swete] mais avant καὶ ἐξῆλθεν). On s'explique bien l'addition; les correcteurs se sont dit que Pierre n'avait pu savoir qu'un chant du coq était le second s'il n'avait entendu le premier. Mais on s'explique aussi l'omission volontaire : si Pierre a entendu le chant du coq, comment ne s'est-il pas repenti aussitôt? Dans ce doute, il est plus prudent de s'en tenir à la base textuelle la plus large.

Si l'on accepte le texte long comme primitif, on expliquera que Pierre n'a pas été touché de cet avertissement parce qu'il pouvait se dire à ce moment que son reniement n'était pas formel.

69) Il semble bien que dans Mc. la servante qui paraît ici est la même qu'au v. 66. On peut supposer avec Swete que c'est la portière qui est maintenant retournée à son poste. Knab. soutient que c'est une autre servante, à cause de l'autorité de Mt. Ce serait le cas de dire avec Théophylacte : « Matthieu dit que c'est une autre, Marc dit que c'est la même, mais cela nous importe peu quant à la vérité de l'évangile; est-ce que les évangélistes seraient en désaccord sur un point important et qui touche au salut? » (*P. G.* CXXIII, 661). De même Victor : οὐ γὰρ ἐξηκρίβωται τοῦτο τῇ μνήμῃ τῶν γραψάντων. — Pour accorder les quatre évangélistes sur le reniement de saint Pierre, si

à ceux qui se trouvaient là : « Il en est. » [70] Mais lui nia encore. Et peu de temps après, ceux qui étaient là dirent à leur tour à Pierre : « Vraiment, tu en es, car tu es galiléen. » [71] Alors il se mit à jurer en maudissant : « Je ne connais pas l'homme dont

l'on ne veut pas recourir à des subterfuges il n'y a, semble-t-il, que deux partis à prendre : reconnaître que ces menues divergences ne changent rien à la substance du fait, raconté par les quatre évangélistes, du triple reniement de saint Pierre, ou multiplier ces reniements à la manière de Cajetan : *Unde colligitur quinquies ad minus Petrum negasse : ter ad vocem mulieris, et bis ad minus ad vocem virorum. Dico autem ad minus propter contentiosos. Secundum planum enim evangeliorum sensum, negavit bis ad vocem virilem in domo Annae apud Joannem, et bis in domo Caiphae apud Lucam* (sur Jo. XVIII, 17).

Ne vaut-il pas mieux aboutir à une concordance sur les points importants que d'aligner les témoignages pris à la rigueur pour aboutir à un total contraire à tous les évangélistes? Schanz a d'ailleurs soutenu sans trop d'invraisemblance que même dans Mc. cette servante n'était pas la même. C'était la servante attachée au vestibule, et, puisqu'on parlait de ce lieu, la servante tout court. Le mot πάλιν ne ferait pas une difficulté insurmontable, puisque, au v. 70, il revient à propos d'interlocuteurs différents. Et c'est en effet ce qu'on pourrait tenir si la meilleure leçon était παλιν δε ιδ. αυτον η παιδ. (D 604 *c*, *f*, *k*, *q*, *vg.*, *syrsin.*, *arm.*, *Eus.*), mais les meilleurs mss. grecs ont πάλιν devant λέγειν (ℵCLΔΨ) ou devant ἤρξατο (AIN. etc. om. παλιν B!). Le sens le plus naturel est donc que c'est la même servante qui prend la parole de nouveau.

70) De nouveau Pierre donne une réponse négative. Quels qu'en fussent les termes, Pierre avait dû parler; on le fait parler encore, et au bout de quelques moments les assistants sont convaincus qu'il est de Galilée. On a pu le reconnaître non seulement à la prononciation, mais encore au dialecte. Les formes du dialecte galiléen de ce temps ne nous sont pas connues; on peut d'une certaine façon les déduire du Talmud palestinien rédigé en Galilée (cf. *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* de G. Dalman, 2e éd.). L'origine galiléenne de Pierre donne un poids singulier à l'affirmation de la servante dont les assistants prennent les paroles à leur compte.

71) Pierre se voit donc entouré, peut-être menacé d'un groupe hostile. Cette fois il a recours à la négation la plus formelle. — ἀναθεματίζειν signifie dans les LXX « vouer à la destruction » (חרם); le vœu est fait à Dieu, mais d'une chose qu'on doit détruire pour lui être agréable, non lui offrir. Dans l'A. T. on ne voit personne s'anathématiser soi-même par le terme de *kherem*, trop énergique puisqu'il signifiait la destruction; mais souvent on appelle sur soi le châtiment de Dieu si l'on fait telle ou telle chose; on s'offre à sa colère, d'après la formule : « que Dieu me fasse ainsi et qu'il ajoute » (I Sam. XX, 13; II Sam. III, 9 etc.), ce qui pouvait se rendre en grec par ἀναθεματίζειν (de ἀνάθεμα « malédiction », même en dehors de la Bible, DEISS-

vous parlez. » 72 Et aussitôt un coq chanta pour la seconde fois. Et Pierre se souvint de la parole que Jésus lui avait dite : avant qu'un coq ait chanté deux fois tu me renieras trois fois. Et il se prit à pleurer.

MANN, *ZNTW*. II, 342); cf. Act. XXIII, 12, ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς. C'est bien le sens ici, quoique le verbe n'ait pas de complément, comme le prouve le voisinage de « jurer »; Pierre jure en se maudissant lui-même s'il ne dit pas vrai. — ὀμνύναι d'après la conjugaison de ὄμνυμι, ou ὀμνύειν selon la tendance du grec à remplacer les formes en μι par des formes en ω. Les mss. sont divisés. La formule de dénégation est absolue; on dirait cependant que même alors Pierre n'a pu se décider à prononcer le nom de son maître.

72) ἐκ δευτέρου (Jos. v, 2 [A]; Mt. XXVI, 42; Jo. IX, 24; Act. x, 15; Heb. IX, 28), au lieu du classique (τὸ) δεύτερον. Si Mc. n'a pas mentionné le premier chant du coq au v. 66, il faut dire que Pierre s'aperçoit que c'est le second à l'heure qu'il est, probablement vers la fin de la quatrième veille de la nuit. Le ms. א qui a omis δίς au v. 30 omet ici ἐκ δευτέρου. Le chant du coq vient aussitôt après le reniement; Pierre est saisi de cette coïncidence et se rappelle la parole de Jésus que Mc. reproduit ici en substance.

La tournure ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν est très difficile. On a proposé 1) s'étant voilé la tête (*Théoph.*); 2) ayant réfléchi; 3) ayant pris la parole; cf. ἐπιβαλών... ἔφη (POLYB., I, 801). Mais en somme il y a une tradition exprimée ainsi par Théoph. : ἢ ἀντὶ τοῦ ἀρξάμενος μετὰ σφοδρότητος, et c'est ce qu'ont voulu rendre les versions latines, *et cœpit plorare* (*k*), *et cœpit flere* (*Vg.*), *syrsin.*, *pes.*, que D a mis en grec και ηρξατο κλαιειν. C'est ce sens que Moulton (p. 131) donne à un papyrus de 112 av. J.-C. (*Tebt.* 5, 11 s.) : Λύκος νομίσας καιρὸν εὐφυῆι ἔχειν ἐπιβαλὼν συνέχωσεν τὰ ἐν τῆι ἑαυτοῦ γῆι μέρη τοῦ σημαινομένου ὑδραγωγοῦ, où « Lycos, croyant l'occasion favorable, se met avec empressement à l'œuvre de barrer le canal ». Cependant ἐπιβαλών pourrait s'unir au verbe suivant pour dire « jeter de la terre et faire un barrage ». Quoi qu'il en soit, et le sens a peut-être paru obscur même à Mt. et à Lc. qui ont évité ce mot, le sens traditionnel est le plus probable, confirmé probablement par le papyrus. L'aor. ἐπιβαλών marque la crise de larmes qui éclate, l'impf. ἔκλαιεν la continuité des pleurs, ce qui est assurément plus saisissant que ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς de Mt. et Lc.

CHAPITRE XV

[1] Et aussitôt, de bon matin, les chefs des prêtres avec les anciens et les scribes, et tout le sanhédrin, ʿtinrentʾ conseil, et après avoir lié Jésus ils le conduisirent et le livrèrent à Pilate.

1. ποιήσαντες. — *Nestle* : ἑτοιμάσαντες.

---

xv, 1. Jésus est livré a Pilate (Mt. xxvii, 1-2; cf. Lc. xxii, 66; xxiii, 1; Jo. xviii, 28).

1) On est au second chant du coq qui marque l'aurore, donc vers cinq heures du matin, car le mois d'avril est commencé. Aussitôt après, Mc. indique une nouvelle réunion des sanhédrites, qui paraît non moins complète, ὅλον τὸ συνέδριον. Il s'agit de ποιεῖν συμβούλιον. L'actif au lieu du moyen employé par les Attiques est assez naturel (*Blass*, 187; *Moulton*, 159). — συμβούλιον répond au latin *consilium*, c'est même probablement un mot forgé pour représenter le latin (*Mommsen* cité par Deissmann, *Neue Bibelstudien*, 65) : Plut. *Rom.* 14 : κωνσίλιον γὰρ ἔτι νῦν τὸ συμβούλιον καλοῦσι. Or *consilium* qui signifiait d'abord *aliquid faciendi aut non faciendi excogitata ratio* (Cic. *Inv.* i, § 36) a pris le sens de *concilium*, « assemblée », et c'est seulement dans ce sens qu'on a cité συμβούλιον (Deissmann, *l. l.* pour les papyrus; Ditt. *Orient. graeci inscr.* 441, 95 : μετὰ συμβουλίου γνώμης [*de consilii sententia*]; 445, 9, 8; 249). De même IV Mac. xvii, 17 (ℵ V) et Act. xxv, 12. Cependant dans Mc. iii, 6 et dans Mt. xii, 14; xxii, 15; xxvii, 1. 7; xxviii, 12, συμβούλιον a le sens de délibération, et c'est bien ce qu'a entendu Mt. en mettant ici ἔλαβον au lieu de ποιήσαντες. C'est encore plus la pensée des mss. ℵCL qui ont lu ἑτοιμάσαντες (préféré par *Tisch.* et *Nestle*), marquant bien la préparation d'un projet destiné à être soumis à Pilate. Moulton (*l. l.*) cite en grec moderne συμβούλιο γιὰ νὰ κάμουν en parlant de consulter un médecin.

Même en lisant ποιήσαντες, leçon beaucoup mieux attestée, la pensée de Mc. est claire. Il ne s'agit plus de procéder contre Jésus, mais de s'entendre pour obtenir de Pilate une condamnation, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, comme a compris Mt. On a imaginé que les sanhédrites, ayant conscience qu'une condamnation à mort prononcée la nuit était invalide, avaient voulu la renouveler de jour. Mais la Michna (*Sanh.* iv, 5 s.) n'exigeait pas seulement que la séance, commencée de jour, finît de jour; elle voulait que la condamnation fût ajournée au lendemain, et interdisait dans ce but de juger la veille du sabbat ou la veille d'une fête. Les sanhédrites ne se sont pas préoccupés de tout cela.

Jésus est lié solidement puisqu'on doit traverser la ville. Il avait été ligoté

sommairement lors de l'arrestation (cf. xiv, 46; Jo. xviii, 12), mais probablement détaché pendant l'interrogatoire.

B. Weiss a prétendu que dans la pensée de Mc. il n'y avait qu'une réunion, dont le récit, interrompu par celui du reniement de Pierre, était ici repris. Mais il paraît assez évident que Mc. distingue deux réunions. On peut concéder à Loisy que l'expression « tout le sanhédrin » est une généralisation un peu outrée ; on peut bien admettre qu'il manquait quelques membres. Cependant il y a une difficulté réelle à concilier Mc. avec Lc. qui ne parle que d'une séance, tenue au matin, et dans laquelle on a fait comparaître Jésus. Knab. admet une double comparution, contre toute évidence, puisque Lc. place le matin la même scène que Mt. et Mc. ont placée la nuit. D'après Mc. et Mt., Jésus n'a pas dû assister à la délibération du matin qui avait pour but de le perdre auprès du gouverneur. Il faut dire avec Schanz que Lc. a transposé. Jésus est donc livré à Pilate par la suprême autorité de sa nation (*syrsin.* ajoute même le peuple !). Pontius Pilatus était officiellement *procurator provinciae Judaeae;* c'était le titre du magistrat romain qui gouvernait la Judée depuis la déposition d'Archélaüs. On n'avait pas voulu l'englober directement dans la province romaine de Syrie, comme aujourd'hui encore Jérusalem et sa région est gouvernée non par un *wali,* comme les autres provinces de l'empire, mais par un *muteṣarrif.* Cependant le procurateur de Judée, tout en ayant le *jus gladii* et le commandement d'une force militaire, était d'une certaine façon sous la dépendance du légat de Syrie. Pilate (Tac. *Ann.* XV, 44; Philon, *Legatio ad Caium,* p. 589 s.), après avoir gouverné dix ans, envoyé à Rome comme accusé par Vitellius légat de Syrie, apprit en route la mort de Tibère (mars 37). Il fut donc gouverneur de l'an 26 à l'an 36. Josèphe en a parlé souvent (*Ant.* XVIII, ii, 2; iii, 1-2; iv, 1-2; vi, 5. *Bell.* II, ix, 2-4). Il a laissé parmi les Juifs le plus néfaste souvenir. Philon (*Leg.;* M., II, p. 590) cite une lettre d'Agrippa Ier qui lui attribue tous les excès que pouvait commettre un magistrat romain, corruption de la justice, insolence, pillages, meurtres sans jugement, calomnies, avec un caractère indomptable et cruel. Ce Romain semble avoir estimé, comme le plus grand nombre des procurateurs, qu'on n'aurait raison des Juifs qu'en employant la manière forte. Il n'avait rien à tirer de Jésus, et il comprenait très bien qu'il ne menaçait pas le bon ordre. Les évangélistes le montrent indifférent au fond sur le sort d'un pauvre malheureux qu'il eût cependant préféré ne pas condamner. Ils sont certainement beaucoup plus indulgents pour lui que les Juifs ne l'ont été; mais on connaît l'exaspération de leur nationalisme. Mc. met Pilate en scène sans indiquer que sa présence à Jérusalem était exceptionnelle. Ordinairement il résidait à Césarée, la véritable capitale romaine du pays, mais il venait à l'occasion à Jérusalem (*Bell.* II, ix, 4); sa présence au moment de la Pâque y est d'autant plus naturelle que le grand concours du peuple amenait souvent des troubles à cette occasion.

D'après Josèphe (*Bell.* II, xiv : 8 Φλῶρος δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις αὐλίζεται, II, xv, 5 : Φλῶρος... ἐξῆγε τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς σὺν αὐτῷ), Florus résidait dans le palais d'Hérode, et on peut conclure que c'était aussi la résidence de Pilate, puisque, d'après Agrippa Ier (Philon, *Leg.* p. 589), Pilate y avait fait placer des boucliers dorés (ἀνατίθησιν ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱερόπολιν Ἡρώδου βασιλείοις ἐπιχρύσους

2 Et Pilate l'interrogea : « Tu es le roi des Juifs? » Et il lui répondit : « Tu le dis. »

3 Et les chefs des prêtres l'accusaient beaucoup. 4 Or Pilate l'interrogeait de nouveau, disant : « Tu ne réponds rien? vois tout ce

ἀσπίδας). Ce palais d'Hérode, d'après l'usage de Josèphe, n'est pas la tour Antonia, dominant le Temple, mais un palais situé à l'ouest de la ville, où se trouve aujourd'hui une caserne, ancienne citadelle dite tour de David.

2-15. Jésus devant Pilate (Mt. xxvii, 11-26; Lc. xxiii, 2-5, 18-25; cf. Jo. xviii, 29-40; xix, 4-16).

2) Pilate interroge Jésus sur ses prétentions messianiques. Il est clair que les sanhédrites lui ont fait la leçon, comme l'explique très bien Lc. Probablement Mc. n'a pas voulu dire deux fois ce qui figure au v. 3. Les sanhédrites ont présenté l'affaire au point de vue romain. Voici un homme qui se dit roi; il est donc en révolte contre l'autorité romaine et passible de mort. Pilate devait naturellement dire : « roi des Juifs ». La petite phrase ne va pas sans un certain mépris, soit des Juifs, soit de celui qui prétend être leur roi. Jésus répond σὺ λέγεις (Mt., Lc., Jo.). Dans cette formule, et dans le cas semblable σὺ εἶπας (Mt. xxvi, 64; xxvii, 11; Lc. xxii, 70; xxiii, 3; Jo. xviii, 34), faut-il appuyer sur le pronom, de façon que le sens soit : « c'est toi qui le dis », sans affirmer ni nier (*Théoph.*, *Swete*, *Merx, Klost.*, *Moulton,* 86), ou le sens est-il affirmatif (Origène, etc., opinion commune)? Blass (265) paraît avoir touché juste en se prononçant pour le sens affirmatif, avec cette nuance qu'on ne l'aurait pas dit si l'on n'avait été interrogé (cf. Euripide, *Hipp.* 352 σοῦ τάδ' οὐκ ἐμοῦ κλύεις, qui est bien un aveu). Jésus n'a jamais pris le titre de roi des Juifs, et ce titre est loin de caractériser exactement sa personne et son rôle, mais enfin interrogé solennellement par cet étranger, il reconnaît être le roi des Juifs. Il ne pourrait donner une réponse négative sans entrer dans une discussion qu'il ne lui sied pas de provoquer; *sic respondit ut et verum diceret et sermo eius calumniae non pateret* (Jér. *in Mt.* xxvii, 11).

3) Les chefs des prêtres interviennent au cours de l'interrogatoire pour charger l'accusé; mais ils ont dû déjà exposer leur dénonciation. Mc. s'est jeté d'abord *in medias res* (sur cet ordre cf. v, 7 et 8); ici encore il ne nous explique pas pourquoi les accusateurs insistent (πολλά [?]; cf. i, 45), ou plutôt multiplient (πολλά) les griefs; Pilate n'aura pas paru bien convaincu que Jésus était un agitateur. L'aveu ne suffisait pas à le faire condamner, surtout énoncé avec la restriction que Jo. (xviii, 37) nous fait connaître, et qui a dès lors donné à penser à Pilate que la question était plus religieuse que politique. C'est ce point, omis par Mc., qui explique le mieux l'attitude de Pilate.

4) Pilate a plus d'une fois dans sa carrière de gouverneur bravé l'opposition des Juifs qu'il méprisait. Il ne dut pas les croire facilement sur parole. Ceux-ci ne pouvaient lui dénoncer Jésus comme agitateur messianique sans affecter de prendre les intérêts de Rome. Tout cela était assez étrange, et le gouverneur eût été bien aise d'apprendre de la bouche de Jésus le motif de la haine que lui avait vouée la hiérarchie. Il s'étonne qu'il ne réponde pas à tant

dont ils t'accusent! » [5] Et Jésus ne répondit plus rien, de sorte que Pilate en fut dans l'étonnement. [6] Or à chaque fête il leur accordait la liberté d'un prisonnier, pour lequel ils intercédaient.

d'accusations (πόσα répondant à πολλά, dont le sens est ainsi précisé) portées contre lui (κατηγοροῦσιν, et non καταμαρτυροῦσιν, leçon syrienne).

5) D'après s. Jér. : *Jesus autem nihil respondere voluit, ne crimen diluens a praeside dimitteretur, et crucis utilitas differretur* (sur Mt. xxvii, 13 ss.). Les choses étaient désormais entre les mains de son Père; il avait accepté la mort; il ne lui convenait pas d'être partie contre les chefs de son peuple devant le tribunal d'un étranger. Pilate s'étonne de cette résignation si rare, et peut-être entrevoit-il dans ce silence la réponse la plus digne qu'on puisse faire à la calomnie : « seul le silence est grand », a dit Vigny.

6) κατὰ δὲ ἑορτήν sans l'art. doit signifier « à chaque fête » et non pas « à l'occasion de la fête », comme on dit καθ' ἡμέραν, κατ' ἐνιαυτόν. Au fond le sens est le même, car cette fête ne peut être que la fête de Pâque. La concession ne se faisait donc très probablement qu'une fois par an. La leçon ὃν παρῃτοῦντο, des plus anciens mss. (ℵ*AB*), est sacrifiée par Blass (37) à celle de DG ὃν ἂν ᾐτοῦντο qui n'est qu'une correction dans le sens de l'élégance. On objecte que παραιτεῖσθαι signifie demander grâce, avec l'accus. de la personne à laquelle on s'adresse, παρῃτεῖτο τὴν βασίλισσαν (Esth. vii, 7). Mais Polybe (IV, li, 1) a écrit παραιτεῖσθαι τὸν Ἀνδρόμαχον, « demander la mise en liberté d'Andromaque » (Plut. *Syll.* 31), dans le même sens que Mc. La variante ὅνπερ ᾐτοῦντο a contre elle que ὅσπερ ne paraît nulle part dans le N. T.; c'est aussi une correction élégante.

Le fait lui-même, attesté par les évangélistes, a été révoqué en doute. « Mais il faut avouer que l'assertion de Marc se présente bien plutôt en forme de légende populaire que de coutume juridique » (*Loisy*, II, 642). Jusqu'à présent on ne pouvait guère l'appuyer que des textes de Tite Live (v, 13) sur le *lecti sternium : vinctis quoque demta in eos dies vincula* et d'Athénée sur la fête des *Peloria* καὶ τοὺς δεσμώτας λύειν. On connaît aujourd'hui une analogie plus précise. Un papyrus (*Papiri greco-egizii,* n° 61, publiés par G. Vitelli) de l'an 86 à 88 ap. J.-C., est le procès-verbal d'une audience de C. Septimius Vegetus, préfet d'Égypte. Il semble que l'une des parties qui comparaissent devant son tribunal, nommé Phibion, a essayé de se faire justice en mettant la main sur son adversaire et les femmes de sa maison. Le préfet déclare que de ce chef il a mérité la flagellation; mais, ajoute-t-il, je te pardonne en faveur de la foule : Σεπτίμιος Οὐεγετος τῶι Φιβίωνι : Ἄξιος μ[ὲ]ν ἦς μαστιγωθῆναι... χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄχλοις. L'éditeur annote : cosa vorrà dire in questo contesto? C'era una folla che non voleva la fustigazione di Phibion? Involontariamente si pensa a Pilato e Barabba (p. es. Marc. 15, 15 etc.). La lezione, ad ogni modo, è sicura. Et il est certain que la sentence est fort énigmatique, mais la rémission de peine en faveur du public paraît assurée.

Il demeure très difficile de préciser le caractère juridique de la décision prise par Pilate. Est-ce une *abolitio,* prévenant la condamnation, ou une *indulgentia*, une véritable grâce? Ici il semble bien qu'il y a *abolitio* Jésus

7 Or il y avait un nommé Barabbas, retenu en prison avec les

n'est pas encore condamné, et rien ne prouve que Barabbas l'ait été. L'*abolitio* s'exerçait précisément aux grandes fêtes : *Abolitio aut publice fit ob diem insignem, aut publicam gratulationem* (Papin. *lib.* 2 *de Adult.*)... *Si interveniente publica abolitione ex Senatusconsulto* (*ut fieri adsolet*), *vel ob laetitiam aliquam, vel honorem domus divinae, vel ex aliqua causa* (Ulpien, *De adult.* 2), dans Dig. xlviii, 16, 8. Il est vrai que normalement l'*abolitio* émanait du pouvoir souverain, mais, quand le pouvoir romain était à peine installé dans les pays conquis, les proconsuls avaient sans doute des droits plus étendus. C'est du moins ce qui résulte d'un texte de Pline le Jeune (X, 40) à propos d'esclaves publics dont on pouvait prouver qu'ils avaient été condamnés, et dont on savait qu'ils n'avaient pas fait leur peine : *Erant tamen qui dicerent, deprecantes iussu proconsulum legatorumve dimissos* (cf. H. Regnault, *Une province procuratorienne...*, p. 127 ss.).

7) Ce verset serait peut-être mieux à sa place après le v. 8, ou même après le v. 10. Mc. a-t-il simplement mis en vedette la personnalité de Barabbas sans attacher beaucoup d'importance à cet ordre, ou veut-il suggérer que Barabbas avait ses partisans qui mirent le peuple en branle? ὁ λεγόμενος marque aussi bien un nom (Lc. xxii, 47; Jo. ix, 11) qu'un surnom. Ici il s'agit proprement du nom qui désigne un individu par son père. Une inscription voisine de Chobak, découverte en 1896, parle d'un certain *Honainou bar-Aba,* surnommé Abdallahi (*Corpus inscr. sem.*, partie araméenne, I, 346). Bar-Aba, ou plutôt Bar-Abba, se retrouve aussi à Palmyre (Lidzbarski, *Ephemeris,* I, 204. 205), et très fréquemment parmi les rabbins. Le sens est simplement : fils d'Abba, comme le prouve l'historiette : « Quelqu'un disait : Je cherche Abba. On lui répondit : Il y a ici beaucoup d'Abba. Il dit : Je cherche Abba bar-Abba. On lui répondit : Il y a ici beaucoup d'Abba bar-Abba. Il dit enfin : Je cherche Abba bar-Abba, le père de Samuel » (*b. Berakoth,* 18a). Comme Abba lui-même signifie « le Père », on aurait pu recourir à cette étymologie. Saint Jérôme suppose plutôt la forme Bar-Rabban, quand il interprète : *Iste in evangelio, qui scribitur juxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur* (in Mt. xxviii, 16), mais peut-être s'est-il contenté d'une approximation. En tout cas Bar-Rabban est une forme beaucoup moins vraisemblable, d'autant que Rabban ne semble pas avoir été employé comme nom propre.

Bar-Rabba (schol. du Cod. S. cité par *Ti.* sur Mt. xxvii, 17 : ὅπερ ἑρμηνεύεται διδασκάλου υἱός) serait vraisemblable, mais n'est pas indiqué par la forme Βαραββᾶς. Origène lisait, dans la majorité des mss. (de Mt.!), semble-t-il : « Lequel voulez-vous que je vous concède, Jésus Barabbas, ou Jésus dit le Christ? » (sur Mt. 121). Il ajoute : *In multis exemplaribus non continetur quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum.* Cette leçon a persisté dans quatre mss. cursifs de Mt., le *syrsin.* et l'*arm.* de Mt. On ne sait si elle est due à une erreur de copiste (ΥΜΙΝΙΝ, ΙΝ doublé par mégarde aurait été lu Ιησουν) ou à une interpolation voulue, comme le suggère Origène. Le fils d'Abba aurait naturellement pu se nommer Jésus, mais on ne peut le conclure d'un fait textuel aussi mince.

séditieux qui avaient commis des meurtres dans la sédition. [8] Et la foule étant montée, elle commença à réclamer ce qu'il leur accordait. [9] Et Pilate leur répondit, disant : « Voulez-vous que je vous mette en liberté le roi des Juifs? » [10] Car il comprenait que

Barabbas faisait partie d'un groupe de séditieux; στασιαστής, courant dans la *koinè* au sens de séditieux (Jos. *Ant.* XIV, i, 3, etc.), venant de στασιάζειν, était plus clair que στασιώτης (attique), de στάσις qui signifiait à la fois factieux et conservateur.

— στάσις, ici « émeute » et non « situation stable », avec l'article. Loisy juge de cela sommairement : « c'est une façon populaire, on pourrait dire enfantine, de présenter un fait dont celui même qui en parle ne sait rien » (II, 642, n. 4). Mais Mc. nous a aussi parlé de Pilate sans nous dire qui il était, et Pilate est très authentique; il a pu faire allusion à une sédition récente au moment du procès de Jésus, et dont on avait conservé le souvenir. Il est sûr d'ailleurs que ce fait historique n'a pas d'importance spéciale à ses yeux. — πεποιήκεισαν, comme au v. 10 παραδεδώκεισαν, cf. δεδώκει xiv, 44; pl.-que-parf. sans augment, négligence qui se généralisait de plus en plus.

8) Lire ἀναβάς (ℵBD) avec *Vg. cum ascendisset* contre le torrent des mss. grecs et les *syrr.*, qui lisent ἀναβοήσας « ayant crié » (même confusion II Regn. xxiii, 9; IV Regn. iii, 21; Os. viii, 9). Il semble que la foule monte de la ville vers le lieu plus élevé où se trouvait le prétoire, car on ne peut songer à ce moment à une foule qui aurait envahi l'estrade où se tenait Pilate; ce n'est pas la scène de Act. xxi, 35. Le peuple vient demander la grâce accoutumée; peut-être a-t-il déjà en vue Barabbas, dont Mc. a prononcé le nom. — Καθώς est condamné par Phrynichus (*Rutherford,* 495) comme contraire à l'usage attique, et de plus la tournure est fort elliptique. D'après Mc., les accusateurs s'étaient bien gardés d'attirer le populaire dont ils redoutaient les sympathies pour Jésus. On dirait que la foule est venue pour ses raisons à elle (*Knab.*). Lc. a déjà mentionné les ὄχλοι (xxiii, 4) parce qu'il n'a pas parlé de la démarche de la foule.

9) Pilate saisit l'occasion de délivrer Jésus sans que les chefs de la nation aient un prétexte de se plaindre et de le dénoncer. Il propose à la foule de lui concéder la liberté de Jésus, qu'il savait déjà moins dangereux que ceux qu'il tenait sous les verrous. Mais il est maladroit en lui donnant le nom de roi des Juifs qui ne pouvait plaire au peuple. Cependant, ce titre et la précaution de ne parler que de Jésus sont soutenus par Jo. xviii, 40, et sont plus vraisemblables que le choix proposé par Pilate entre Barabbas et Jésus nommé le Messie; Mt. (xxvii, 17) suit donc les faits de moins près, quoique sa manière plus sommaire ne soit pas en contradiction positive avec celle de Mc.

10) Pilate aurait été vraiment trop au-dessous de sa situation, s'il n'avait percé à jour la machination de la hiérarchie. Il comprend très bien que les grands prêtres sont jaloux du crédit de Jésus auprès du peuple, et c'est précisément pour cela qu'il fait appel au peuple. — παρέδωκαν de D est une correction qui n'est même pas heureuse, car l'action conserve toutes ses suites (*Blass,* 205).

les chefs des prêtres l'avaient livré par jalousie. [11] Et les chefs des prêtres excitèrent la foule, afin qu'il leur accordât plutôt la liberté de Barabbas. [12] Et Pilate leur répondant encore leur disait : « Que ferai-je donc de celui que vous nommez le roi des Juifs? » [13] Mais eux crièrent encore : « Crucifie-le! » [14] Et Pilate leur dit : « Qu'a-t-il donc fait de mal? » Mais ils crièrent plus fort : « Cru-

11) Ἀνέσεισαν, *Vg. concitaverunt*, leçon qui fait d'autant plus d'honneur à la *Vg.* que l'anc.-lat. lisait ἀνέπεισαν (D), « ils persuadèrent ». ἀνασείειν, dans le sens de soulever la foule, locution hellénistique (DENYS D'HAL. *Ant.* VIII, 81; DIODORE, XIII, 91).

Il était raisonnable de laisser à la foule un peu de temps pour désigner son candidat. Il est plus étrange que cette multitude, jusque-là sympathique à Jésus, ait changé si vite d'opinion. Le fait n'est pas cependant sans exemples. La popularité du général Boulanger est tombée le jour même où l'on a appris la nouvelle de sa fuite en Belgique, et l'immense majorité de ceux qui ont lu la lettre du comte de Chambord en octobre 1873 a compris en dix minutes que la restauration monarchique avait avorté.

Dans certaines situations on est tout, ou l'on n'est rien. Le Messie enchaîné devant un procurateur romain éveillait une idée si grotesque aux yeux des Juifs, que ceux mêmes qui avaient espéré en Jésus durent subir un désenchantement qui se changea en colère. Peut-être donna-t-on à entendre à ceux qui le plaignaient qu'il s'en tirerait autrement, tandis que Barabbas, un héros de l'indépendance, et si gravement compromis! Bref, nous ne connaissons pas tous les ressorts qui furent mis en jeu, mais il est très léger d'écrire de cette scène : « ce sont autant de traits qui conviennent mieux à la fiction légendaire qu'à l'histoire, et qui ressembleraient plutôt à un effet de théâtre, dans un mélodrame ou une pièce enfantine, qu'à la réalité » (*Loisy,* II, 644). Ce qui est puéril, c'est de prétendre discerner ainsi ce qui est possible en histoire.

12) Pilate revient à son idée. Qu'un mouvement généreux circulât dans la foule, et elle se serait écriée : « Délivrez-le aussi! » Mais Pilate cède à la tentation de mettre les Juifs en contradiction avec eux-mêmes. « Allez-vous donc condamner celui que vous nommez le roi des Juifs? » Et cela est d'autant plus offensant que c'est bien lui, Pilate, qui a créé ce titre, le seul qui exprime assez son mépris. — ποιεῖν τινά τι ne signifie pas faire quelque chose *à* quelqu'un (dans ce sens D a omis ὃν λέγετε et écrit βασιλει), mais faire quelque chose *de* quelqu'un (*Blass*, 94).

13) Πάλιν « de nouveau » suppose qu'ils ont poussé des clameurs pour demander la mise en liberté de Barabbas; cela est contenu dans le v. 11; d'ailleurs cf. II, 13 pour un sens plus large de πάλιν. — σταυρόω, de σταυρός « pieu », d'abord « élever une palissade », puis « crucifier » (POLYBE, I, LXXXVI, 4). La populace est maintenant exaspérée; avec ce frisson de cruauté qui traverse parfois les foules, elle demande pour Jésus la peine de mort, telle que les Romains l'avaient si souvent infligée à des Juifs.

14) Origène : *Quid enim male fecit? Contra hoc nihil habentes quod re-*

cifie-le! » 15 Pilate donc, voulant donner satisfaction au peuple, relâcha Barabbas qu'ils demandaient et livra Jésus, après l'avoir fait flageller, pour qu'il soit crucifié.

16 Or les soldats l'emmenèrent à l'intérieur de la cour, c'est-à-

sponderent, amplius clamaverunt, non deponentes, sed augentes iram, animositatem, blasphemiam, et dixerunt : Crucifigatur (sur Mt.). Les raisonnements ne servent plus de rien quand la bête est déchaînée.

15) Τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι est un latinisme, *satisfacere,* qui avait pénétré en grec depuis Polybe; cf. Act. xvii, 9. Mc. ne dit pas expressément à qui Jésus fut remis, mais pour Barabbas il dit que ce fut au peuple. Le contraste est déjà significatif, et il est clair par la suite que Jésus fut remis aux soldats. Le mot παρέδωκε renferme donc une condamnation qui ne pouvait faire défaut, mais Mc. est moins préoccupé de la procédure juridique que du contraste; Barabbas mis en liberté, Jésus livré au supplice. Il faut voir dans Jo. xix, 4 ss. un dernier effort de Pilate pour sauver Jésus. Mc. tire au plus court. — φραγελλοῦν, *flagellare,* est encore un latinisme propre à Mc. (et à Mt.!), sauf quelques écrivains chrétiens. Les Grecs disaient μαστιγοῦν (Jo. et le papyrus italien n° 61 sur v. 5). Le *flagellum* était composé de lanières. Celui qui servait au châtiment des esclaves dans les cas graves se nommait *flagrum;* il y en avait de deux sortes, l'un de lanières garnies d'osselets, l'autre de chaînettes de fer terminées par des boules de métal. Tandis que la fustigation ou la bastonnade n'était pas infamante et pouvait être infligée à des hommes libres, la flagellation était le lot des esclaves. Les effets en étaient terribles, *caedere, secare, scindere* pour le *flagellum* dont les fines lanières cinglaient la peau, *rumpere* et *pinsere* pour le *flagrum; fodere* et *forare* si l'instrument était muni de piquants (article *flagellum, Dict. des ant.*). On attachait le condamné à un poteau. La loi romaine ne soumettait les citoyens romains ni à la fustigation, ni à la flagellation. Les provinciaux condamnés à mort étaient ordinairement flagellés avant le dernier supplice : Tite Live, xxxiii, 36 : *alios verberatos crucibus adfixit;* Jos. *Bell.* II, xiv, 9 : μάστιξιν προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν, et plus bas : μαστιγῶσαί τε πρὸ τοῦ βήματος καὶ σταυρῷ προσηλῶσι et *Bell.* V, xi, 1; cf. Lucien, *Pisc.* 2. Saint Jér. sur Mt. xxvii, 26 : *Sed sciendum est Romanis eum legibus ministrasse quibus sancitum est, ut qui crucifigitur, prius flagellis verberetur.*

16-20ᵃ. Jésus est couronné d'épines et tourné en dérision par les soldats (Mt. xxvii, 27-31ᵃ; cf. Jo. xix, 2-3).

16) Certaines circonstances demeurent très obscures. La garnison normale de Jérusalem n'était que d'une cohorte (Schuerer, I, 464), commandée par un tribun (Act. xxi, 31). Cette cohorte avait sa caserne (dans les Actes παρεμβολή, xxi, 34. 37; xxii, 24; xxiii, 10. 16. 32) dans la tour Antonia, située au nord du Temple; nous le savons par les Actes (xxi, 31-40) et par Josèphe (*Bell.* V, v, 8). Si donc σπεῖρα est la cohorte tenant garnison à Jérusalem, on placera cette cour ou prétoire dans l'Antonia, qui devra être aussi à ce moment la résidence de Pilate, car les évangélistes montrent clairement que le jugement

dire dans le prétoire, et ils convoquèrent toute la cohorte. [17] Et ils le revêtirent de pourpre, et ceignirent sa tête d'une couronne d'é-

et la scène de dérision se sont passés au même lieu. Mais on peut objecter que Pilate, venant à Jérusalem, n'y venait certainement pas sans escorte. Il avait pu amener une autre cohorte, des cinq qui tenaient garnison à Césarée (Schuerer, I, 460), ou du moins un manipule, qui se disait aussi en grec σπεῖρα, et ces soldats, affectés à la personne du gouverneur, avaient naturellement leur quartier auprès de lui; le palais de l'ouest avait logé, au temps de Sabinus, plusieurs milliers de soldats (*Bell.* II, iv, 4). Mt. dit plus spécialement οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος, ce qui pourrait être interprété dans ce sens.

Un autre doute sur la phrase ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον. La *Vg. in atrium praetorii* serait beaucoup plus aisée à comprendre, le prétoire signifiant couramment la résidence du général en chef, soit dans un camp, soit dans une ville (art. *praetorium* de M. Cagnat, dans le *Dict. des Ant.*); aussi Blass (*Expos. Times,* X, 186) propose de lire τῆς αὐλῆς τοῦ πραιτωρίου, ce qui est par trop arbitraire. On a déjà vu Mc. expliquer un mot grec par un mot latin (xii, 42), sans parler des cas où il explique un mot ou un usage hébreu (iii, 17; vii, 11. 34; xv, 42). Il donne donc spécialement le nom de prétoire à une cour intérieure, qui paraît bien être celle d'une caserne.

Les prétoires des camps se composaient plus ordinairement de trois cours, l'une plus monumentale à l'entrée, l'autre entourée de magasins et de dépôts d'armes (à Lambèse on y a trouvé le règlement d'un collège des *armorum custodes*), la troisième était la cour sacrée, terminée par des chapelles où l'on déposait les enseignes. Dans le palais d'Hérode on ne pouvait pas sans doute suivre un ordre aussi strict; mais on a pu donner le nom spécial de prétoire à la cour où se réunissaient les soldats. Mc. est donc ici en parfait accord avec Jo. qui suppose que le prétoire était à l'intérieur. On ne donnait donc pas le nom de prétoire à tout l'immense édifice (au contraire à Césarée, Act. xxiii, 35, ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρῴδου), mais seulement à l'une de ses cours, ce qui a été aussi constaté à Lambèse (cf. Cagnat, *L'armée d'Afrique,* p. 525 ss.), pour la première cour. Le terme de prétoire avait encore quelque chose de militaire, et l'on sait que le quartier général des cohortes à Rome, organisé sous Tibère, porta ce nom. Si σπεῖρα a son sens normal de cohorte, on comptera au maximum six cents hommes, en fait environ cinq cents à cette époque. On convoque tout le monde; mais ce ne sont que des appels particuliers, de soldat à soldat, et il est dans la nature des choses que la plupart des soldats, ou ne se sont pas dérangés, ou sont demeurés spectateurs. Les meneurs sont ceux auxquels on a confié le soin de crucifier Jésus.

17) ἐνδιδύσκειν, forme tardive pour ἐνδύειν (II Regn. i, 24). La pourpre est probablement une casaque rouge (Mt. χλαμύδα κοκκίνην) qui représente un manteau de pourpre. Les Romains qui n'en usaient pas, quoique maîtres du monde (I Mac. viii, 14), n'avaient pu sans doute voir qu'avec dédain un roi de Syrie conférer la pourpre et une couronne d'or à l'Asmonéen Jonathan (I Mac. x, 20). Quelle raillerie plus amère vis-à-vis du pauvre prétendant Jésus! On y

pines qu'ils avaient tressée. [18] Et ils se mirent à le saluer : « Salut, roi des Juifs. » [19] Et ils lui frappaient la tête avec un roseau, et ils crachaient sur lui, et ils pliaient les genoux pour lui rendre hommage. [20] Et après s'être joués de lui, ils lui ôtèrent la pourpre et

joint la couronne, στέφανον, que Mc. pouvait entendre dans le sens du diadème royal; la locution στέφανον περιθεῖναι est classique (Esch. *fragm.* 190; Ar. *Eq.* 1227). — ἀκάνθινος a été trouvé sur un papyrus (*Expos.*, feb. 1908, 175) dans le sens spécial de branche d'*acantha*, acacia d'Égypte qui fournit la gomme arabique, mais ici c'est synonyme de ἐξ ἀκανθῶν, « d'épines ». On a souvent désigné le *Zizyphus spina Christi,* qui prospère admirablement dans la vallée du Jourdain, mais qui gèle à Jérusalem presque chaque année quand on essaye de l'y acclimater. D'autres ont pensé au *Calycotome villosa.* Les épines ne manquent pas dans les champs aux environs de Jérusalem. Les soldats pouvaient en avoir une provision pour se chauffer, et y puiser pour tresser une couronne, sans doute très grossière. Calmet a cru qu'on avait pris les épines en fleurs, pour imiter les couronnes des fêtes.

18) ἀσπάζεσθαι, dans un sens ironique : προσῄεσαν οἱ μὲν ὡς ἀσπασόμενοι οἱ δὲ ὡς δικασόμενοι (Philon, *In Flacc.;* cf. *Mangey,* 522), « les uns comme pour rendre hommage, les autres comme pour demander justice ». Le second trait remplace le premier dans l'*Evang. Petri* (iii, 7) : καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ (cf. Justin, *Apol.* I, 35 : ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· Κρῖνον ἡμῖν), mais il est moins dans la vraisemblance, sans parler du « roi d'Israël » au lieu de « roi des Juifs ». *Ave, rex Judaeorum* est la transposition plaisante de *Ave, Caesar.* Le vocatif βασιλεῦ est, d'après Moulton (p. 70 s.), plus sérieux (cf. Act. xxvi, 7) que ὁ βασιλεύς de Jo. xix, 3, qui soulignerait la plaisanterie; mais ce savant doute que Mc. ait perçu la nuance. L'absence de ὦ pour le vocatif n'est pas étonnante à une basse époque.

19) D'après Mt., le roseau dont on frappe Jésus a d'abord été mis dans sa main comme un sceptre; le tableau est ainsi plus complet (cf. Philon *l. l.* et plus bas). La scène de Mt. paraît aussi mieux conduite en ceci que les hommages ironiques précèdent les outrages, tandis qu'ils alternent dans Mc., mais on peut juger sur ce point Mc. plus près de la réalité. D'ailleurs, même d'après Mt., on ne peut imaginer un seul instant que le roi des Juifs ait été vraiment traité en roi, ainsi que cela se passait aux Sacées ou dans les Saturnales (voir plus bas). Les soldats n'ont pas entendu permettre au condamné d'agir en roi, même pour une heure. Ils se sont constamment moqués de ses prétentions à l'être. Les coups de roseaux sur une couronne d'épines étaient assurément très douloureux; toutefois ce qui domine c'est l'insulte. Après les crachats, la génuflexion ironique (cf. Plut. *Pomp.* xxiv : προσέπιπτον αὐτῷ). — τιθέναι τὰ γόνατα est peut-être une tournure latine, *ponere genua,* que Luc n'emploie que pour la prière (Lc. xxii, 41; Act. vii, 60).

20) Jésus, dépouillé de ses vêtements pour la flagellation, était donc demeuré nu, sauf cette ignominieuse casaque. On la lui enlève pour lui rendre ses

vêtements. Les évangélistes ne parlent pas de la couronne qui dut être mise au rebut comme le roseau; Euthym. (*P. G.* CXXIX, 720 : περιεῖλον πάντας καὶ τὸν στέφανον (*Calm.*, *Schanz* [sur Mt., peut-être], *Swete*). On ne saurait alléguer une tradition disant que Jésus a gardé jusqu'à sa mort la couronne d'épines sur sa tête. Les *Acta Pilati* (*Tisch.*, p. 246) prétendent à tort qu'on l'imposa avant la crucifixion. Origène tire des sens mystiques du silence des évangélistes plutôt que du fait (sur Mt. 125), et raisonne de même sur le roseau. Tertullien dépend peut-être des *Acta Pilati : et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit, inhaerens cornibus crucis corona spinea in capite eius circundata.* Knab. qui croit que Jésus garda la couronne concède que les images du crucifié, dont les premières datent du vᵉ siècle, ne portent pas la couronne d'épines (sur Mt. p. 511). L'*Evang. Petri* a chargé le tableau déjà si atroce des souffrances et des outrages infligés à Jésus. Après le passage cité, il parle de la couronne d'épines, puis il ajoute : « d'autres debout lui crachaient au visage, et d'autres lui soufflетaient les joues, d'autres le piquaient avec un roseau, et quelques-uns le fouettaient en disant : Voilà comment nous voulons honorer le Fils de Dieu ». La comparaison n'est pas inutile pour apprécier la justesse de ton des évangiles canoniques.

*
* *

Les soldats qui ont insulté à la royauté de Jésus par une dérision cruelle, n'ont pas été les premiers qui ont ajouté la moquerie et de basses plaisanteries à un supplice légal. Peut-être même peut-on aller jusqu'à dire avec M. Salomon Reinach « que cette mascarade, à Jérusalem, ne fut pas une invention capricieuse, qu'elle était, au contraire, conforme à certains usages populaires de l'Orient » (*Cultes, mythes et religions*, I, 339). Les anciens commentateurs avaient cité ces analogies, sans y attacher trop d'importance, et c'est dans le même esprit que nous les rappelons ici (cf. Vollmer, *Der König mit der Dornenkrone*, dans *ZNTW.* VI [1905], p. 194 ss.). Grotius en 1641, et après lui dom Calmet ont rappelé le passage de Philon *Contre Flaccus* (*Mangey*, II, 522). Pour se moquer du roi Agrippa qui passait à Alexandrie, la populace saisit un pauvre fou, ou plutôt un idiot, nommé Carabas. On le pousse au gymnase, on le place dans un lieu élevé, on lui met sur la tête en guise de diadème un panier défoncé (?), on l'enveloppe d'une natte comme casaque, on lui met à la main un roseau de papyrus ramassé sur le chemin (βύβλον μὲν εὐρύναντες ἀντὶ διαδήματος ἐπιτιθέασιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ, χαμαιστρώτῳ δὲ τὸ ἄλλο σῶμα περιβάλλουσιν ἀντὶ χλαμύδος, ἀντὶ δὲ σκήπτρου βραχύ τι παπύρου τμῆμά τε ἐγχωρίου καθ' ὁδὸν ἐρριμένον ἰδόντες ἀναδιδόασιν). Lors donc qu'il eut revêtu les insignes de la royauté comme dans les mimes du théâtre (ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις), des jeunes gens se font ses gardes du corps, le bâton sur l'épaule, d'autres le saluent, d'autres lui demandent justice, d'autres l'interrogent sur les affaires

publiques. La populace le salue *Marin,* c'est-à-dire Seigneur, en syriaque, pour bien montrer qu'on se jouait d'Agrippa. Ce n'est, on le voit, qu'une scène de carnaval qui se passa peu après la mort du Christ.

Wetstein, en 1752, rappela un texte de Dion Chrysostome (*De regno,* IV, 66; éd. d'Arnim, I, 66 s.) relative à la fête des Saces (τὴν τῶν Σακῶν ἑορτήν) que nous nommons les Sacées (*ÉRS.*, 2e éd., 288-290). Les Perses, dit Diogène à Alexandre, prennent un prisonnier condamné à mort et le font asseoir sur le trône du roi; on le revêt de l'habit royal, on le laisse commander, boire, en prendre à son aise, s'unir pendant ces journées aux concubines du roi, et personne ne l'empêche de faire tout ce qu'il lui plaît. Après cela on le dépouille, on le flagelle et on le pend (Λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικήν, καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν). Il est assez vraisemblable que le rhéteur a forcé les traits en vue de l'application morale; ce qui regarde les concubines royales est assez scabreux. Mais l'on peut admettre dans l'ensemble la réalité des faits. L'histoire de saint Dasius (*Analecta Bollandiana,* XVI, 1897, p. 5 ss.), publiée par M. Cumont, semble bien prouver que, jusqu'au IIIe siècle de notre ère, on pratiquait dans l'armée romaine des Saturnales qui se terminaient par la mort du soldat choisi par le sort pour jouer le rôle du roi Saturne.

On a pu citer encore le trait des pirates au temps de Pompée (Plut. *Pomp.* 24). Quand un captif invoquait le titre de citoyen romain, on affectait de lui demander pardon, on l'enveloppait d'une toge, et, après s'être bien raillé de lui, on l'invitait à descendre à la mer.

Les soldats romains qui ont maltraité Jésus connaissaient-ils quelques-uns de ces traits? on peut le conjecturer. Se sont-ils inspirés de quelques mimes grossiers? cela est assez vraisemblable. Mais on prétend quelque chose de plus.

D'après M. Salomon Reinach, ce qui s'est passé à la passion est un rite, le rite des Sacées. Le condamné qui jouait le rôle du roi de théâtre se nommait Barabbas, car c'est ainsi qu'il faudrait nommer le personnage que Philon appelle Karabas! Jésus a donc été mis à mort, « non *de préférence* à Barabas, mais *en qualité* de Barabas. Les Évangélistes n'ont compris ni la cérémonie qu'ils racontaient, ni la nature des honneurs dérisoires rendus à Jésus; ils ont converti en mythe ce qui devait être un rite » (*Orpheus,* 337 s.).

Peut-on faire du pauvre fou d'Alexandrie le héros du rite des Sacées ou des Saturnales? Ce serait contredire Philon, indiquant expressément que la mascarade eut lieu à l'occasion du passage d'Agrippa Ier. Philon est ici témoin oculaire. Ce fait d'Alexandrie peut en effet être rappro-

ché de la scène du prétoire : il la rend plausible, en nous montrant avec quel entrain on se moquait dans le monde gréco-romain des prétentions royales des Juifs. Quant à la fête des Sacées, elle se rattache d'après Strabon au culte d'Anaïtis (XI, VIII, 5); il est absolument impossible de supposer qu'un rite païen aussi caractérisé se soit déployé à Jérusalem. De plus elle se célébrait au mois d'*Ab* ou de *Loos,* c'est-à-dire en juillet-août. M. Bruno Meissner a bien essayé (*Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes*, dans *Zeitschrift d. d. morg. Ges.* L [1896], p. 296-301) de la rattacher à la fête du Zagmuk ou nouvel an babylonien (DHORME, *La religion assyro-babyl.* 98, 194), mais cette conjecture qui ne tient aucun compte de la date de Bérose (ATHÉNÉE, XIV, p. 639 *c*) n'a pas été admise par les assyriologues (par exemple ZIMMERN, *Die Keilinschr. und d. A. T.* 516). Les Saturnales romaines avaient lieu en décembre et en aucun cas n'auraient pu dépasser le 1er mars. D'ailleurs que prétend-on dire? Que Jésus s'est prêté à une indigne comédie? Personne n'oserait lui infliger cette injure, indigne non seulement de sa divinité, mais de son caractère. Il n'aurait pas refusé moins énergiquement que saint Dasius de jouer un rôle infâme. Où voit-on qu'il a été nommé Barabbas? Ou veut-on dire que Barabbas était destiné à cet amusement et qu'on a pris Jésus à sa place? Cela n'aurait une certaine vraisemblance que si Barabbas avait émis des prétentions messianiques. Toutes ces conjectures sont bien inutiles, quand la vérité est si naturelle. Les soldats romains se sont moqués d'un pauvre Juif et de ses prétentions à la couronne. Dans toute cette scène il n'y a pas un seul trait qui ne s'explique par la situation elle-même, ou qui sorte de l'attirail que pouvait fournir cette soldatesque.

Le séditieux de Jérusalem et le fou d'Alexandrie auraient pu porter le même nom, sans que ce rapprochement autorise à mettre en doute la personnalité du Barabbas de Jérusalem. Il n'y a pas plus de rite à Alexandrie qu'à Jérusalem ou chez les pirates. Et quand les soldats auraient prétendu suivre le rite d'une mascarade connue, comment ce rite est-il devenu un mythe? Mais il est vraiment inutile d'analyser ces fantaisies. Et cependant M. Loisy paraît avoir pris cela très au sérieux. Jésus a été livré par Pilate pour être crucifié « en Barabbas », « en guise de Barabbas », ou « à la place de Barabbas », et gravement en note ἀντὶ τοῦ βαραββᾶ, et tout cela parce que le fou d'Alexandrie, auquel d'ailleurs on n'a fait aucun mal, se nommait de son nom propre Karabas! C'est être bien sévère pour les documents les plus graves, et bien indulgent pour des... sottises. On a vu aux notes que le nom de Bar-Abba était très répandu.

Et quant au nom de Karabas, il peut très bien être d'origine araméenne. A Palmyre (Vogüé, 105) קרבא est un nom de femme; mais ce serait bien plus aisément un nom d'homme, קְרָבָא signifie « bataille ».

lui remirent ses vêtements. [20b] Et ils l'emmenèrent dehors pour

20b-22. Le chemin de la Croix (Mt. xxvii, 31b-33; Lc. xxiii, 26-33a; Jo. xix, 16 s.).

20b) La croix, σταυρός, en latin *crux,* était un pieu pointu par en haut, semblable à ceux dont on faisait les palissades. C'était un instrument de supplice, originaire de l'Orient, employé quelquefois chez les Grecs, par imitation ou par représailles, très usité chez les Romains. Le pieu fatal pouvait servir de pal, ou de poteau auquel le patient était attaché pour être fouetté ou pour être livré aux bêtes, ou encore suspendu la tête en bas. Sénèque, *Dial.* VI, xx, 3 : *video... cruces non unius quidem generis, sed aliter ab aliis fabricatas : capite quidam conversos in terram suspendere, alii per obscena stipitem egerunt, alii brachia patibulo explicuerunt.*

Le poteau se terminait souvent par une double cheville de bois en forme de fourche, les pointes tournées en l'air; on le nommait alors aussi *furca.* Suétone, *Nero*, 49 : *et cum comperisset nudi hominis cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem caedi.* Plaute, *Casina,* 389 s. : *ut quidem tu hodie canem et furcam feras... ut quidem hercle pedibus pendeas.*

D'autres fois, et c'était bien la croix proprement dite, le poteau était surmonté d'une poutre transversale, nommée *patibulum.* Le patient y était attaché, les bras étendus, attachés par des cordes ou plus ordinairement percés de clous (Diodore Sic., II, 18). La croix avait alors la forme d'un T (ταῦ grec et lettre latine); Lucien (I, 32 s. *Jud. voc.* xii) dit : les tyrans ont imité la lettre T : ἔπειτα σχήματι τοιούτῳ ξύλα τεκτήναντας ἀνθρώπους ἀνασκολοπίζειν ἐπ' αὐτά. Sénèque, *Dial.* VII, xix, 3 : *cum refigere se crucibus conentur, in quas unusquisque vestrum clavos suos ipse adigit, ad supplicium tamen acti stipitibus singulis pendent* (au sens métaphorique, mais qui peint bien la réalité). Il y avait probablement une sorte de support où le patient pouvait s'asseoir. Irén. *Contr. Hær.* II, xxiv, 4 : *habitus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longitudine et duos in latitudine et unum in medio, in quo requiescit, qui clavis affigitur.* Cf. Tert. *Ad Nation.* i, 12 : *tota crux... cum antenna scilicet sua et cum illo sedilis excessu.* Le crucifix grotesque du Palatin indique plutôt ce support sous les pieds. Le texte cité d'Irénée semble indiquer que le poteau vertical dépassait par en haut le *patibulum.* L'espace ainsi ménagé pouvait servir à mettre l'écriteau indiquant le crime. Ce qui dépassait pouvait aussi être une cheville, comme dans le crucifix du Palatin.

La croix était le supplice le plus infamant et le plus cruel, car le patient était abandonné, dans une position qui lui infligeait des tortures atroces, à la faim, à la soif, aux chiens, aux vautours : Paul, *Sent.* V, xvii, 2 : *summa supplicia sunt crux crematio decollatio.*

C'était le châtiment des esclaves, pour des fautes très graves. Le pauvre malheureux portait le *patibulum* hors des murs de Rome, où se trouvait déjà toute une forêt de poteaux; des tourments de surcroît lui étaient infligés en cours de route; Plaute, *Mostellaria*, 56 s. : *Ita te forabunt patibulatum per vias stimulis; frg. Carbonaria,* 2 : *patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci; Miles,* 359 : *Credo ego istoc exemplo tibi esse pereundum extra portam, dispessis manibus patibulum quom habebis.*

le crucifier. [21] Et ils requirent un passant, Simon de Cyrène, venant des champs, le père d'Alexandre et de Rufus, de prendre sa

Les citoyens romains ne pouvaient en aucun cas être attachés à la croix. On se rappelle les invectives de Cicéron contre Verrès. Mais les provinciaux étaient condamnés à ce supplice pour certains crimes, par exemple pour celui de sédition. Antoine avait fait attacher au poteau le dernier roi juif, Antigone, dérogeant ainsi pour la première fois au respect qu'avaient les Romains pour les rois. Il le regardait donc plutôt comme un insurgé que comme un roi légitime; pourtant on l'égorgea, pour ne pas le laisser mourir sur la croix; Dion Cassius, xlix, 22 : τὸν δ' Ἀντίγονον ἐμαστίγωσε σταυρῷ προσδήσας... καὶ μετὰ τοῦτο καὶ ἀπέσφαξεν.

Tel était le supplice auquel les soldats conduisaient Jésus.

ἐξάγουσιν, « ils le font sortir », d'abord du prétoire, puis de la ville, comme l'indique la nature des choses et les exemples cités; d'ailleurs cf. Jo. ἐξῆλθεν et Heb. xiii, 12 ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν. Pour connaître le chemin de la croix, il faudrait être du moins fixé sur son point de départ, l'emplacement du Prétoire. Depuis le xiie siècle on le place en un lieu qui a appartenu à la tour Antonia, au nord-ouest du *Ḥaram ech-Chérif.*

21) Ordinairement, du moins à Rome, on faisait porter au condamné le *patibulum* ou branche transversale de la croix, qui était posé sur le poteau au lieu de l'exécution. Peut-être en Orient portait-on la croix tout entière. Plut. *De ser. num. vind.* p. 554, A : τῶν κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν. Encore est-il que σταυρός signifie peut-être ici *patibulum.* Mc. ne dit pas expressément (ce que fait Jo. βαστάζων αὑτῷ τὸν σταυρόν) que Jésus ait porté sa croix, mais on peut dire qu'il le suppose, car on n'a dû rencontrer Simon qu'après quelques moments de marche; saint Jér. (sur Mt. xxvii, 32) : *Sed hoc intelligendum est quod egrediens de praetorio Jesus, ipse portaverit Crucem suam; postea obvium habuerint Simonem, cui portandam crucem imposuerint.*

— ἀγγαρεύειν, *angariare* (cf. אַנְגַּרְיָא « corvée », *j. Ber.* i, 2^d). Le véritable texte pourrait bien être εγγαρευουσιν ℵ* B*, prononciation adoucie qu'on trouve dans les papyrus de Tebtunis (n° 5, l. 182 et 252) d'après la lecture de Wilcken (*Archiv für Papyrusforschung,* III, 325) à l'époque ptolémaïque. La leçon ἀγγαρεύουσιν aurait été rétablie d'après les textes classiques. Ou bien cette orthographe serait-elle un indice de l'origine égyptienne de ℵ et de B? Le sens du mot est « réquisitionner », venant du persan transcrit par Hérodote (VIII, 98) ἀγγαρήιον, qui désignait le service des postes royales (cf. Xén. *Cyr.* viii, 6. 17). Le mot semble avoir passé du persan au grec, sans l'intermédiaire de l'araméen, où il est beaucoup plus rare. Le texte de Tebtunis (118 av. J.-C.) recommande aux officiers royaux de ne point faire de réquisitions dans leur intérêt personnel. Les soldats, voyant probablement que Jésus, affaibli par la flagellation, ne pouvait plus porter sa croix, regardent comme un service public de l'aider. Celui qui passait se nommait Simon, et était originaire de Cyrène, où les Juifs formaient depuis le temps de Sylla le quart de la population (Jos. *Ant.* XIV, vii, 2). On sait que le IIe livre des Macchabées

croix. [22] Et ils le conduisirent au lieu [dit] Golgotha, ce qui signifie le lieu du Crâne.

(II Mac. ii, 23) fut composé d'après les cinq livres de Jason le cyrénéen. Ces Juifs s'intéressaient donc à tout ce qui se passait dans la mère patrie, et ils avaient une synagogue à Jérusalem (Act. vi, 9). Ce Simon y était probablement fixé, car d'après l'analogie de Lc. xvii, 7, il venait de son travail au champ, plutôt que de la promenade, l'heure étant encore matinale, ou bien il venait en ville de la campagne pour vendre ou pour acheter quelque chose; c'est un indice, quoique très léger, qu'on n'était pas au jour le plus solennel de la Pâque.

Il était père d'Alexandre et de Rufus, que Mc. nomme sans doute parce qu'ils étaient très connus de la communauté chrétienne. Les actes apocryphes se sont emparés de ces deux noms, mais ne savaient rien de plus. Il peut paraître arbitraire d'identifier Rufus avec celui dont parle saint Paul et dont il vénérait la mère comme la sienne propre (Rom. xvi, 13), et de ne pas en faire autant pour Alexandre que saint Paul regarde comme un apostat (I Tim. i, 20; II Tim. iv, 14), sans parler de l'Alexandre d'Éphèse qui est sans doute un autre (Act. xix, 33).

Mais en réalité il n'y a pas parité. Alexandre est un nom tellement commun en Orient qu'on ne peut guère s'en servir pour un rapprochement. Rufus, au contraire, est un nom latin à peu près inconnu en Orient, sauf pour les Romains d'origine. Rufus, le fils de Simon, connu des premiers chrétiens, doit être le Rufus de Rome, et peut-être est-ce là qu'il y a pris ce nom ou plutôt ce surnom. En tout cas ce point coïncide bien avec la tradition des origines romaines du second évangile. Simon prend la croix, et dans Lc. aussi il la porte (*Knab.* et les autorités qu'il cite). Il est donc peu conforme à l'évangile de représenter le Cyrénéen aidant seulement Jésus à la porter.

22) Le sens le plus naturel de φέρουσιν marque une certaine impuissance de Jésus même à marcher sans porter la croix, tant il était épuisé. On le traîne au lieu du supplice (*k ferunt illam*, la croix!). Ce lieu se nommait en araméen Goulgoltha (*Lect. syr. palest.* גולגלתא et גולגולתא). La prononciation de deux syllabes semblables étant difficile, le grec a préféré Γολγοθα (Mc. seul a donné au mot une terminaison d'accusatif grec, αν), et le *syrsin. Gougaltha*. Le mot araméen comme l'hébreu (גֻּלְגֹּלֶת) signifiait bien le crâne, *calvariae locus*, peut-être à cause de la forme de la montagne. D'après saint Jérôme : *Extra urbem enim et foras portam, loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum et Calvariae, id est, decollatorum sumpsere nomen,* opinion peu vraisemblable. Le grand docteur connaissait aussi la légende du tombeau d'Adam (déjà citée par Origène) : *et ideo sic appellatum esse, quia ibi antiqui hominis sit conditum caput...* il la caractérisait très bien : *Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera* (sur Mt. xxvii, 33). L'authenticité du calvaire traditionnel n'est pas douteuse, mais on ne peut exposer ici cette question très complexe. Le goût du pittoresque a créé de toutes pièces au nord de la porte de Damas un calvaire, dit Calvaire de Gordon, du nom du général anglais mort à Khartoum. Cette fantaisie attire chaque hiver un grand nombre de touristes!

[23] Et ils lui présentaient du vin aromatisé de myrrhe, mais il ne le prit pas. [24] Et ils le crucifièrent et ils partagèrent ses vête-

23-32. Le crucifiement (Mt. xxvii, 34-44; Lc. xxiii, 33b-43; Jo. xix, 18-26).

23) ἐδίδουν. L'impf. pour marquer une tentative sans succès, tournure plus fréquente en latin qu'en grec. — σμυρνίζειν dans le sens de « mélanger de myrrhe » est probablement un *hapax* (dans Diosc. i, 79, le verbe est intransitif, « semblable à de la myrrhe »). Les anciens prisaient ces mélanges. D'après Pline, c'était un luxe des anciens temps de boire du vin aromatisé de myrrhe, *Lautissima apud priscos vina erant murrae odore condita, ut apparet in Plauti fabulis* (*H. N.* XIV, 13 [15]). Aujourd'hui encore, dans les campagnes de la Grèce, on ne boit que du vin résineux. Théophraste regardait ces mélanges comme stimulants διὸ καὶ τῶν οἴνων τισὶ τὰ τοιαῦτα μιγνύντες ὥσπερ κέντρον ἐμποιοῦσιν (*De odoribus*, vii [32]). La myrrhe en particulier avait une certaine chaleur, mais non sans une âcreté astringente, ni sans amertume (*l. l.*). Les Juifs regardaient ce mélange comme enivrant et c'était dans un but d'humanité qu'on donnait au condamné à mort une coupe de vin avec un peu d'encens. Le passage du Talmud qui rapporte cet usage (*b. Sanh.* 43a : אמר רב חסדא היוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כד שתטרף דעתו) renvoie expressément au livre des Prov. xxxi, 6 : « donnez des liqueurs fortes à celui qui périt, et du vin à celui dont le cœur est rempli d'amertume; qu'il boive et qu'il oublie sa misère, et qu'il ne se souvienne plus de ses peines » (trad. *Crampon*). Comme cet usage n'est pas signalé chez les Romains, il est probable que ce furent des amis de Jésus, peut-être les saintes femmes, qui préparèrent ce breuvage et obtinrent qu'il fût offert à Jésus. Mais lui n'accepta pas cet adoucissement à une peine qu'il voulait endurer avec l'intégrité de ses forces intellectuelles. — Sur ὃς δέ précédé de ὃς μέν Swete renvoie à Jo. v, 11; von Soden lit ο δε.

24) Mc. ne donne aucun détail sur la manière dont fut conduite la crucifixion. On peut conjecturer que ce fut selon l'usage romain. La croix, c'est-à-dire le pieu droit, était d'avance fiché en terre; Cic. *in Ver.* v, 66 : *cum Mamertini more atque instituto suo crucem fixissent post urbem in via Pompeia, te iubere in ea parte figere, quae ad fretum spectaret.* Ce texte indique en même temps qu'on avait coutume de crucifier à la sortie d'une ville, le long d'une route. On ne doit donc pas se figurer le patient cloué sur la croix en forme de T avant qu'elle fût élevée de terre. Il semble plutôt qu'il montait sur la croix ou qu'on l'y levait, Servius *in Georg.* i, 501 : *in crucem levatus est;* Plaute, *Mil.* 310 : *credo hercle has sustollat aedes totas atque hunc in crucem.* Il est probable cependant que le condamné était cloué au *patibulum*, c'est-à-dire à la barre transversale, par les mains, avant que cette barre fût placée sur le poteau. Les textes sont muets, mais l'opération paraît ainsi plus facile. Puis les pieds étaient cloués à leur tour, probablement sur une sorte de support ajusté au poteau. Aug. *in Ioh.* 36, 4 : *pendentes... in ligno crucifixi, clavis ad lignum pedibus manibusque confixi, producta morte necabantur.* Plaute, *Most.* 359 : *Ego dabo ei talentum, primus qui in crucem excucurrerit, Sed ea lege, ut affigantur bis pedes, bis brachia.* Il n'y a aucune rai-

ments, tirant au sort ce qui reviendrait à chacun. 25 Or il était la

son de supposer que les pieds étaient cloués par un seul clou. Knab. (sur Mt., p. 520) cite les témoignages des Pères sur la perforation des pieds de Jésus : s. Justin, *Dial.* xcvii; Tert. *C. Marc.* iii, 19; *Adv. Jud.* x; s. Hilaire, *in Ps.* cxliii, 16, etc. Les deux clous des pieds sont mentionnés dans s. Ambr. *De obitu Theod.* 47. 49.

On s'est demandé si le Christ avait été crucifié complètement nu. Suarez (*ap. Knab. l. l.*) regarde l'affirmative comme plus commune parmi les Pères, et il est difficile d'expliquer autrement saint Augustin, *C. Faustum* xii, 23 : *Iam vero illud, quod de vinea quam plantavit, inebriatus Noe nudatus est in domo sua; cui non appareat Christus passus in gente sua? Tunc enim nudata est mortalitas carnis eius, Judaeis scandalum, Gentibus stultitia* (cf. *De civ. Dei* xvi, 2). On peut alléguer en sens contraire que le célèbre crucifié du Palatin à tête d'âne porte une tunique autour des reins, alors que l'intention du dessinateur n'est rien moins que respectueuse. Les soldats qui ont fait porter la croix de Jésus par un autre, qui lui ont offert un breuvage aromatisé, ont pu condescendre aussi à lui laisser un haillon, et ses amis, en particulier les saintes femmes, ont dû le demander. C'était d'ailleurs la coutume juive : « Arrivé à la distance de quatre coudées du lieu du supplice, on déshabille le condamné; si c'est un homme on le couvre par devant; si c'est une femme, on la couvre par devant et par derrière », etc. (*Sanh.* vi, 4; trad. *Schwab*).

Les soldats se partagent les vêtements de Jésus. C'était un droit de dépouilles assez naturel, qui existait certainement alors et qui a été réglé par Hadrien. D'après le rescrit de ce prince, il ne s'étendait pas à une ceinture bien garnie ou à un anneau précieux, *sed vestem, qua is fuerat indutus, aut nummos in vetralem quos victus sui causa in promptu habuerit, aut leves anulos...* D'après Ulpien : *panicularia sunt ea, quæ in custodiam receptus secum attulit spolia, quibus indutus est, cum quis ad supplicium ducitur.* Cette défroque allait à ceux qui étaient chargés de l'exécution, *speculatores* (*Dig.* xlviii, 20, 6). Qu'en cela les soldats aient accompli la prophétie du Ps. xxi (xxii), 19 : διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, cela ne change rien à la stricte vraisemblance des faits. Les parts faites, on tire au sort, par un procédé quelconque; τίς τί ἄρῃ, tournure classique; cf. Lc. xix, 15 et Philostr. *Vit. Apoll.* iii, p. 114 : τίς τί ἄγοι (Field, *Notes...* 43 s.).

Les soldats restaient pour garder les crucifiés, même après leur mort, pour qu'on ne leur donne pas la sépulture; ces infortunés étaient livrés aux chiens et aux vautours; Pétrone, 111 : *miles qui cruces asservabat, ne quis ad sepulturam corpus detraheret;* Plut. *Cleom.* 39.

25) Mc. revient un peu en arrière pour indiquer l'heure de la crucifixion; καί indique ici la coordination par rapport au temps, presque dans le sens de lorsque; cf. Xén. *Anab.* II, i, 7 : καὶ ἤδη τε ἦν περὶ πλήθουσαν ἀγορὰν καὶ ἔρχονται. C'est peut-être pour n'avoir pas compris cette tournure que D a lu εφυλασσον (*ff, k, n, r*).

La troisième heure a fait difficulté à cause de Jo. xix, 14, qui marque déjà

troisième heure, quand ils le crucifièrent. [26] Et l'inscription relatant le motif de sa condamnation portait : « Le roi des Juifs. » [27] Et ils crucifièrent avec lui deux larrons, l'un à sa droite, et l'autre

la sixième heure au prétoire. On peut voir dans Knab. divers essais de conciliation. Aucun n'ayant abouti, il conclut : *quare nihil aliud restare videtur quam ut dicamus, uti Ioannes hora fere sexta modo satis vago locutus sit, ita Marcum quoque cum diceret horam tertiam* (in Mc., p. 417). Mgr Le Camus dit de même : « Il faut ou accepter la divergence entre la tradition orale recueillie par les synoptiques et saint Jean, ou admettre une faute de copiste très ancienne » (*La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 6e éd., III, 358). La faute de copiste devait être celle qu'a supposée s. Jér., *Tract. in Ps.* LXXVII, 2 (*Anecdota Maredsolana*, III, 2, 60) : *error scriptorum fuit : et in Marco hora sexta scriptum fuit, sed multis pro* ἐπισήμῳ *graeco putaverunt esse gamma.* Mais cette hypothèse serait une échappatoire peu digne, dans le concert des mss. et des verss. Mc. semble avoir conçu un schéma allant de trois heures en trois heures, le matin (xv, 1), la troisième heure, la sixième heure (xv, 33). On est donc autorisé à prendre ces chiffres comme approximatifs et à penser que Jo. se rapproche plus de la réalité. Mc. qui fait marcher les choses rapidement pouvait parler de la troisième heure pour la crucifixion.

26) Le motif de la condamnation était, en effet, écrit sur une sorte de tablette, que l'on portait devant le condamné ou qu'on lui mettait dans la main. Dion Cassius, sur l'an 22, donc très peu avant la mort de Jésus : διά τε τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων διαγαγόντος καὶ μετὰ ταῦτα ἀνασταυρώσαντος (LIV, 3). C'est le même terme, αἰτία. On cite aussi Suétone, *Calig.* 32 : *praecedente titulo qui causam poenae indicaret,* et *Dom.* 10, d'un homme respectable exposé aux bêtes, *cum hoc titulo : impie locutus parmularius.* L'ironie de cette dernière condamnation — le pauvre homme avait pris parti pour une catégorie de gladiateurs armés de boucliers ronds (*parma*) — se retrouve dans le libellé de Pilate. Puisque les Juifs ont dénoncé Jésus comme aspirant à la royauté, il sera exécuté comme tel. Lc. et Jo. ajoutent le nom de Jésus, que Jo. qualifie aussi comme originaire de Nazareth. Cette rédaction est appuyée par l'inscription mise au chrétien Attale (Eus. *H. E.* V, I, 44) : πίνακος αὐτὸν προάγοντος ἐν ᾧ ἐγέγραπτο Ῥωμαιστί· Οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός. Il est donc probable que Mc. a tiré au plus court. Il ne dit pas expressément que l'inscription ait été placée sur la croix, au-dessus de la tête de Jésus, comme l'affirment Mt., Lc. et Jo., mais cela résulte cependant de la mention de l'écriteau après la crucifixion. Les quatre évangélistes sont d'accord entre eux et avec la vraisemblance en écrivant ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, tandis que l'*Evang. Petri* rédige : Οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Pilate connaissait les Juifs mais non pas Israël.

27) Rien ne prouve qu'on ait eu dessein de déshonorer Jésus en crucifiant à ses côtés deux voleurs, non pas de ceux qui dérobent (κλέπτης), mais de ceux qui pillent à main armée (λῃστής). Leur exécution était probablement fixée à ce jour, ou peut-être ont-ils été condamnés le matin même. Cependant

à sa gauche. [29] Et ceux qui passaient l'injuriaient en branlant la tête et en disant : « Holà ! toi qui détruis le Temple et qui le rebâtis en trois jours, [30] sauve-toi donc toi-même en descendant de la croix! » [31] Semblablement les chefs des prêtres aussi se gaussaient entre eux avec les scribes, disant : « Il a sauvé les autres;

eur infamie rejaillissait bien sur Jésus, selon la prophétie d'Is. LIII, 12. Ce passage rappelé par Lc. précédemment (XXII, 37) est expressément cité dans un bon nombre d'autorités de Mc. καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἐλογίσθη (E F G etc. *ff, n, r, vg. syrr.* [*pes. hrcl. hier.*] *arm. go. aeth.*), mais il est omis par les autorités les plus anciennes (א A B C* D *k, syrsin. me. sah.*) et Knab. reconnaît que l'addition n'est pas authentique. Mc. n'a pas l'usage de citer expressément l'A. T.

29) Cicéron (*in Ver.* v, 66) nous a déjà appris qu'on crucifiait ordinairement le long des routes; il y avait donc là plus de passants qu'ailleurs. Ils avaient entendu parler du principal grief allégué chez le grand prêtre; c'était le crime de Jésus aux yeux du gros des Juifs de s'être vanté qu'il pouvait détruire le Temple et le rebâtir. Le fait de ces railleries est donc très vraisemblable, quoiqu'il se soit peut-être coloré sous la plume de Mc. de réminiscences de l'A. T., par ex. Lam. II, 15 : οἱ παραπορευόμενοι ὁδόν, ἐσύρισαν καὶ ἐκίνησαν τὴν κεφαλὴν αὐτῶν, cf. Ps. XXI (XXII), 8. — βλασφημεῖν en parlant des hommes, comme Act. XIII, 45; XVIII, 6; Rom. III, 8. — οὐά = *lat. vah,* employé en grec (DION CASS. LXIII, 20; ARR. *Epict.* III, 22, 34), exprime l'admiration ironique.

30) Combien naturelle la vulgarité méchante de ces propos!

31) Loisy trouve invraisemblable la présence au Golgotha de « la majeure partie du sanhédrin » (II, 670) ou de « tous les sanhédrites » (II, 671, note 1). L'intention de Mc. n'est pas de dire que tout le sanhédrin s'est transporté là en corps. Les grands prêtres et les scribes représentent les juges de Jésus. Leur attitude est différente de celle des passants. Ils dédaignent d'insulter directement le supplicié; ils se tiennent à quelque distance, grommelant entre eux. Et cela est très finement observé. Il serait bien étrange qu'ils n'aient pas voulu s'assurer par eux-mêmes de la mort de Jésus, et leurs propos décèlent une certaine appréhension de l'usage qu'il aurait pu faire de sa puissance miraculeuse. Cette puissance, ils la constatent. Loisy qui regarde les vv. 31 et 32 comme très secondaires, du même rédacteur qui a conçu le procès devant Caïphe, devrait du moins laisser aux mots leur sens naturel. D'après lui, les sanhédrites ne font pas allusion aux miracles de Jésus, « mais ils parlent de ses prétentions messianiques, entendues comme œuvre de salut universel » (II, 670). Mais des prétentions ne sauraient créer une présomption de pouvoir miraculeux. Si les sanhédrites constatent avec une joie sinistre que Jésus ne peut maintenant se sauver, c'est qu'ils craignaient qu'il ne fît dans son intérêt un miracle comme il en avait fait pour les autres. Les termes sont clairs. Saint Justin entendait même ἔσωσεν de la résurrection (*Apol.* I, 38 : ὁ νεκροὺς ἀνεγείρας ῥυσάσθω ἑαυτόν).

il ne peut se sauver lui-même. [32] Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, que nous voyions et que nous croyions! » Même ceux qui étaient crucifiés avec lui lui adressaient des reproches.

[33] Et quand ce fut la sixième heure, il y eut des ténèbres sur

32) Désormais rassurés, les sanhédrites se moquent maintenant des prétentions messianiques de Jésus; « roi d'Israël » est très naturel dans leur bouche. « Quand nous aurons vu cela, nous croirons »; cf. Jo. VI, 30, rapprochement verbal très intéressant. Les adversaires de Jésus ont toujours demandé des miracles pour croire; ceux qu'il faisait ne suffisaient jamais. En ce moment même ils constatent qu'il a sauvé d'autres personnes. Mais ces miracles sont annulés parce qu'il ne se sauve pas lui-même. Tout est à recommencer. Qui n'a connu ces dispositions? et Jésus devait-il en tenir compte? Les deux pauvres crucifiés joignent leurs reproches à ce concert. Si Jésus se détachait de la croix ils participeraient peut-être à la bonne aubaine. Lc. n'attribue ces mauvaises paroles qu'à l'un des malfaiteurs. Les deux traditions ne sont point inconciliables. Diverses légendes se sont formées sur le bon et le mauvais larron. D'après le ms. *c* de l'anc. lat. : *unum a dextris nomine Zoathan et alium a sinistris nomine Chammata*. Dans les Actes de Pilate (Tisch., 2[e] éd., 308) Dysmas est le bon larron, et Gistas le mauvais; dans l'Évangile arabe de l'enfance (*eod. loc.*, 193) : *Titus ad dextram meam et Dumachus ad sinistram;* cf. CLERMONT-GANNEAU, *Revue critique*, 1879, p. 92 et 20 août 1883; *Recueil d'arch. or.* V, 390 s., où l'on semble regarder à tort Dysmas comme le mauvais larron. Dumachus était un nom bien établi dans la tradition syriaque (θεομάχος = דומכם).

33-37. DERNIERS MOMENTS ET MORT DE JÉSUS (Mt. XXVII, 45-50; Lc. XXIII, 44-45[a], 46; Jo. XIX, 28-30).

33) La sixième heure était midi, comme le dit l'*Ev. Petri*. Je cite tout le passage sur lequel il y aura lieu de revenir : v, 15 ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται <γὰρ> αὐτοῖς, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. 16 καί τις αὐτῶν εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους· καὶ κεράσαντες ἐπότισαν. 17 καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. 18 περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων <καὶ> νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστι<ν, ἀν>επαύσαντο. 19 καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησεν λέγων· ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς <μου> κατέλειψάς με, καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.

Les ténèbres dont il est ici question étaient une éclipse de soleil d'après les *Acta Pilati* (Tisch., p. 234 : ἔκλειψις τοῦ ἡλίου γέγονεν κατὰ τὸ εἰωθός), mais Origène avait déjà noté que le phénomène est impossible à la pleine lune. Et si l'on alléguait que le miracle n'en était que plus signalé, il répliquait de prendre garde : *ut non, magnitudinem miraculi ostendere volens, incidat in risum sapientium saeculi huius et magis infidelitatem in hominibus sapientibus operetur quam fidem* (in Mt., n° 134). Si l'on citait Phlégon, sur l'éclipse qui eut lieu au début du règne de Tibère, il répondait que Phlégon ne l'a pas placée à la pleine lune. Knab. (sur Mt.) renonce à son tour à l'argument

toute la terre jusqu'à la neuvième heure. [34] Et à la neuvième heure, Jésus cria d'une voix forte : « Éloï, Éloï, lama sabachthani ? » ce qui

tiré de Phlégon (cf. Eusèbe, *Chron. lib.* 2 ad Olymp. 203; *P. G.* XIX, 535). Cependant il ne suffirait pas de parler de nuages ordinaires interceptant pour un moment la lumière du soleil. Il s'agit de ténèbres miraculeuses, comme elles étaient décrites par les prophètes au moment des grands châtiments de Dieu, Joël II, 10; III, 4. 15; Is. XIII, 10; L, 3; Jer. XV, 9; surtout Amos VIII, 9 (déjà cité par saint Irén. IV, XXXIII, 12) : δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας. Loisy pense même que le texte d'Amos est la principale source des évangélistes. Mais il est d'autant plus téméraire de nier la réalité du fait, que, chaque année à Jérusalem, le début d'avril (et cette saison seulement) est signalé par des journées très sombres que nous nommons familièrement des siroccos noirs. L'atmosphère est embrasée et remplie de poussière. On peut supposer que ce phénomène a pris ce jour-là une intensité miraculeuse. Mgr Le Camus a cité à ce propos des passages d'auteurs profanes souvent rappelés : Virg. *Georg.* I, 463 : *Solem quis dicere falsum Audeat... Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam, Cum caput obscura nitidum ferrugine texit...* Voir aussi Plut. *Pelopid.* 295a : ὁ μὲν ἥλιος ἐξέλιπε καὶ σκότος ἐν ἡμέρᾳ τὴν πόλιν ἔσχεν. Quoique Loisy ait écrit : « il est presque puéril de supposer que les Synoptiques ont voulu parler de ténèbres s'arrêtant aux frontières de la Palestine » (II, 678), c'est cependant l'opinion d'Orig., Mald., Swete, Klosterm. etc. et, comme on l'a vu, de l'*Ev. Petri*. L'expression ἐφ' ὅλην τὴν γῆν pourrait signifier la terre entière (Lc. XXI, 35; Apoc. XIII, 3), s'il s'agissait d'un phénomène qui s'adressât à tous ses habitants, ou d'une nouvelle qui dût pénétrer partout. Mais les ténèbres, dans ce cas comme du temps de l'Exode (Ex. X, 22), sont un signe divin qui n'a de raison d'être que pour ceux qui avaient conscience des faits; c'est un miracle qui a un but déterminé. Il n'est pas du tout prouvé que Mc. ait pensé seulement à la Judée, ou à toute la Judée; les ténèbres couvrent l'horizon : tel est le tableau que l'évangéliste a sous les yeux et qu'il nous présente. Sur le sens de ce miracle, les Pères ont avancé plusieurs explications. Orig. (l. l.) : *imago fuit tenebrarum illa futurarum quae comprehensurae fuerant gentem Judaeam, quasi ausi sunt lumini vero manus suas inferre;* Jér. (in Mt.) : *videtur mihi clarissimum lumen mundi, hoc est luminare maius retraxisse radios suos ne aut pendentem videret Dominum aut impie blasphemantes sua luce fruerentur,* ce qui n'est pas sans un certain animisme virgilien. La meilleure explication paraît être celle qui convient aux passages de l'A. T. Il s'agit d'un suprême jugement de Dieu; les ténèbres rendent sensible son action en inspirant aux hommes une terreur mystérieuse.

34) Le cri de Jésus dans Mc. (Ps. XXII, 1) est tout entier en araméen. 'Ελωΐ = אֱלָהִי; le son ω, au lieu de *â,* s'explique par un rapprochement avec la prononciation de l'hébreu, comme une éd. du Targ. sur Ps. XXII, 3 porte même אֱלֹהַי au lieu de אֱלָהִי (Dalman, *Gramm.*, p. 156); du moins on ne peut pas prouver pour cette époque la prononciation courante des *â* en *ô*. λαμα ou peut-être plutôt λεμα (אCL) est parfaitement araméen, malgré la négation de

veut dire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous aban-

Loisy : « *Lemma* (*lamma*) pris comme particule interrogative est hébreu » (II, 682); hébreu, sans doute, mais aussi araméen ancien לְמָה (Dalman, *Gramm.*, 221), quoique le *syrsin.* ait écrit לְמָנָה, forme plus récente. — σαβαχθανεί = שְׁבַקְתַּנִי, le premier scheva se prononçant, le second étant quiescent; le ק est transcrit exceptionnellement χ à cause du ת que les Grecs ont traité uniformément comme aspirée (cf. Origène, *Exaples*); la variante σαβακτανει de א* rend le *q* dur. L'explication en grec est très juste, et répond à celle du texte hébreu par les LXX (ὁ Θεός μου ὁ Θεός μου... ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;). Dans Mt. le cri est : ἠλεὶ ἠλεὶ λεμὰ σαβαχθανεί, donc אֵלִי au lieu de אֱלָהִי, ce qui est plus voisin de l'hébreu. Cependant le mot se trouve transcrit, non traduit, dans le Targum d'Onqélos, et un juif parlant araméen pouvait l'employer. Comme le texte de Mt. explique mieux la confusion avec Élie, Wellh. et d'autres tiennent ce texte pour celui qu'a prononcé Jésus. Celui de Mc. aurait pour but de construire une phrase plus purement araméenne (Dalman, *Worte*... I, 42 s.). Je croirais plus volontiers que Mc. donne le texte authentique, corrigé dans Mt. pour rendre la confusion plus vraisemblable. C'était un pas vers le texte hébreu. Le *codex* D a transcrit ce texte en entier : ηλει ηλει λαμα ζαφθανει; (de même *zaphtani d, zaphani k*) = אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי. La chute du son *a*, même représentant ʿ*aïn*, n'a rien d'étonnant après λαμα; le ב est remplacé par *ph* à cause de l'aspirée θ. Il est plus difficile d'expliquer la traduction de D ωνειδισας με (*exprobrasti me, c; me in opprobrium dedisti, i; me maledixisti, k*). On ne peut prétendre que c'est un adoucissement de l'abandon, qui aurait paru choquant. Je croirais avec Dalman (*Worte*... I, 43, note 2) et Nestle (*Expos. Times* XI, p. 335) qu'un lecteur sachant du syriaque a cru que ζαφθανει représentait le syriaque זְעַפְתַּנִי, et qu'il a, en conséquence, changé ἐγκατέλιπές με en ὠνείδισας με, à une époque très haute, puisque les *verss. anc. latt.* ont suivi cette voie. Nestle insinue que les traductions qui figurent dans Mc. et dans Mt. pourraient bien avoir été ajoutées après coup. Il était cependant indispensable de donner aux lecteurs le sens de cette parole suprême de Jésus.

M. Loisy a attaqué l'authenticité de cette parole, reconnue par des exégètes très libéraux (*Holtz., Wellh., Klost.* etc.), parce que Mc. et Mt. « se reprennent en quelque sorte pour dire que Jésus poussa un grand cri, après lequel il expira, tandis que Luc ne parle que d'un cri », etc. (II, 683). Critique vraiment bien légère. La meilleure garantie d'authenticité est ce que ce cri lui-même a d'étrange. C'est peut-être pour cela que ni Lc. ni Jo. ne l'ont reproduit. L'*Ev. Petri* l'a transformé. Il a compris *Eli* de Mt. soit comme un équivalent de חַיִל « force », soit plutôt comme représentant אֵלִי, mais dans le sens étymologique de force, comme l'avait entendu Aq. ἰσχυρέ μου ἰσχυρέ μου.

Et l'on sait l'abus qu'ont fait de ces paroles certains rationalistes pour dire que Jésus était mort désespérant de son œuvre, de lui-même et de Dieu. Il faudrait leur rappeler l'explication de M. Loisy : « Cette plainte n'était pas celle d'un révolté ou d'un désespéré, c'était celle du juste souffrant et assuré quand même de l'amour et de la protection que lui garde jusque dans la mort le Dieu de toute sainteté » (II, 685).

donné? » 35 Et quelques-uns de ceux qui étaient là, l'entendant, dirent : « Voilà qu'il appelle Élie! » 36 Et quelqu'un courant emplir une éponge de vinaigre, la mit au bout d'un roseau pour lui don-

Il est peut-être même trop cherché de dire avec Knab. (Mc., p. 422) : *quare omni consolatione ex Dei visione subtracta in profundissimam quamdam moestitiam anima eius immersa est.* On ne peut oublier en effet que ces mots sont empruntés à un psaume. En les prononçant, le Sauveur nous invite à penser que son âme s'entretient dans les sentiments marqués par le psalmiste. Les situations sont les mêmes, et cependant, au milieu de ses souffrances, le psalmiste entrevoit la délivrance et le salut (Ps. xxii, 25); ne convient-il pas d'attribuer à Jésus les mêmes élévations et encore beaucoup plus parfaites (cf. *Holtz.*, 181)?

35) La remarque ne pouvait être faite que par des Juifs, et dans le ton de sarcasme qu'ils ont déjà employé. Élie était attendu de tous comme précurseur du Messie; ceux qui pensaient que le Messie aurait d'abord une existence obscure et misérable comptaient sur Élie pour l'en retirer. Ces traditions, dont nous connaissons la formule à une époque plus basse (*Le Messianisme...*, p. 210-212, 221 s., 248), se reflètent déjà dans ces mots : il appelle Élie. Il était, il est vrai, difficile de confondre *Eloï* et *Eliah*, mais aussi les Juifs n'ont-ils pas confondu; ils font un méchant calembour et un calembour méchant. D'ailleurs il est encore beaucoup plus difficile d'imaginer comment on aurait conçu le quiproquo plus tard. Loisy est fort embarrassé de maintenir sa négation sur l'authenticité de tout le passage : « Le jeu de mots a été fait par des Juifs; mais il a dû être fait seulement dans les premiers temps du christianisme... bien qu'on ait déjà pu dire avec ironie sur le Calvaire : « Élie va venir. Élie ne viendra pas » (II, 685 s.). Mais si, d'eux-mêmes, les Juifs ont pu penser à Élie, le cri de Jésus venait bien à propos pour exciter leur lugubre bonne humeur. « Tiens, voilà justement qu'il l'appelle! »

36) Cette personne ne peut être évidemment qu'un soldat. On dit que, n'étant pas juif, il n'avait jamais entendu parler d'Élie. S'il était, comme cela est très probable, originaire de Sébastiyeh (Schürer, I, 460), l'affirmation est un peu prompte. Qui sait si l'ancien prophète d'Israël n'était pas connu encore dans le pays comme un ouély célèbre, et vénéré un peu de tout le monde? C'est du moins aujourd'hui le cas du *khader*, qu'il soit Élie, saint George ou un ouély musulman. En tout cas il vient d'entendre parler d'Élie, il a compris qu'il s'agissait d'un libérateur surnaturel.

Pour lui, il semble bien qu'il est mû d'un sentiment de compassion. M. Loisy regarde ce vinaigre comme une invention de la tradition, pour réaliser les prophéties (Ps. lxviii [lxix], 22 : εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος) mais l'immense majorité des exégètes y reconnaît la *posca* des soldats romains, mélange d'eau et de vinaigre (Plaute, *Miles*, 836). On cite Plut. *Cato maior*, p. 336 *e* : ὕδωρ δ' ἔπινεν ἐπὶ στρατείας, πλὴν εἴποτε διψήσας περιφλεγῶς ὄξος ᾔτησεν. Les Orientaux ne s'installent nulle part sans une gargoulette; les soldats devaient avoir avec eux leur breuvage dans une cruche, peut-être fermée au goulot

ner à boire, disant : « Nous allons voir si Élie viendra le faire descendre. » [37] Or Jésus, ayant poussé un grand cri, expira.

ou au sommet par une éponge. Il était aisé de placer l'éponge imbibée de vinaigre au bout d'un roseau. En dépit de la sécheresse du sol, il pousse à Jérusalem des roseaux très hauts, semblables à ceux qui forment de vrais fourrés aux sources qui jaillissent près de la mer Morte. Jo. nomme l'hysope, dont l'identification n'est pas certaine. — M. Heided (*Das heilige Land,* 1910, p. 74) identifie l'hysope avec le thym sauvage et suppose qu'une touffe de ce thym, placée au bout d'un roseau, supportait l'éponge. C'est une conciliation ingénieuse des textes. — ἐπότιζεν paraît être comme v. 23 un imparfait de tentative.

L'individu qui offre le vinaigre s'adresse au groupe qui a fait le jeu de mots sur Élie, et qui semble s'être opposé à son mouvement d'humanité. Il leur dit : ἄφετε, « laissez-moi faire », comme XIV, 6. Mais, comme tant d'autres personnes, il n'a pas le courage d'être bon sans faire une concession aux moqueurs qui se targuent d'avoir de l'esprit. Il prend donc à son compte leur plaisanterie. Si l'on veut laisser le temps à Élie d'arriver, il faut bien soulager un peu le patient. Ce serait le sens, même si l'on regarde ἄφετε comme déterminant le subjonctif au sens d'impératif, 1re personne (*Moulton,* 175; OP. **413**, ἄφες ἐγὼ αὐτὴν θρηνήσω et grec moderne ἄς).

Loisy : « Soit sincèrement, soit pour entrer à moitié dans la plaisanterie des autres, il manifeste l'intention de soulager le crucifié pour donner à Élie le temps de venir » (II, 683). Cette formule est très heureuse, mais il n'en résulte pas du tout que cet individu soit un Juif dans la pensée de Mc. Et ce sens, très satisfaisant, est cependant assez difficile à pénétrer pour être authentique, soit comme texte de Mc., soit comme réalité. Merx préfère la leçon de *syrsin.* καὶ λέγοντες au lieu de λέγων, mais c'est plutôt une harmonisation avec Mt. en qui l'épisode a un tour un peu différent; ce sont les autres qui disent à l'individu : « laisse ».

37) Le grand cri poussé par Jésus en expirant a souvent été regardé par les Pères comme une preuve de la liberté avec laquelle il rendait son âme à son Père. Origène citant le texte de Mt. XXVII, 50 : ὡς βασιλέως καταλιπόντος τὸ σῶμα καὶ ἐνεργήσαντος μετὰ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ἅπερ ἔκρινεν εὔλογον εἶναι ποιεῖν (sur Jo. livre XIX, 16, éd. Berlin). La simple exégèse de Mc. (ou de Mt.) ne saurait prouver que ce cri est miraculeux, car il n'est pas impossible qu'un mourant expire aussitôt après avoir poussé un grand cri. Les causes prochaines de la mort de Jésus ne peuvent être déterminées avec une précision scientifique. Les crucifiés vivaient ordinairement plus longtemps, mais Jésus avait enduré des tortures plus qu'ordinaires. Le terme dont se sert Mc. (et Lc.) ἐξέπνευσεν n'est pas usité ailleurs dans la bible grecque; il est classique. L'*Ev. Petri* a mis ἀνελήμφθη, « il fut enlevé », pour ne pas dire que Jésus mourut; c'est une trace des doctrines docétistes de l'auteur.

38-41. APRÈS LA MORT DE JÉSUS (Mt. XXVII, 51-56; Lc. XXIII, 45b. 47-49; Jo. XIX, 31-37).

38 Et le rideau du Temple se déchira en deux, du haut jusques

38) Il y avait dans le Temple deux tentures, l'une à la porte d'entrée du *naos* (*Bell.* V, v, 4), l'autre entre le Saint et le Saint des saints (*Bell.* V, v, 5). Josèphe les nomme toutes deux καταπέτασμα, un rideau abaissé qui descendait d'en haut. Cette disposition imitait celle du Tabernacle décrit dans l'Ex. Le premier se nommait en hébreu *mâsâk* (מסך), le second plutôt *parôkêth* (פרכת), ou *parôkêth hammâsâk*, et une fois seulement *mâsâk* (Num. iii, 31). Les LXX disent κάλυμμα seulement pour *mâsâk*, mais emploient καταπέτασμα du *parôkêth* et du *mâsâk*. Aussi les auteurs se sont-ils décidés surtout d'après le symbolisme. Saint Jér., *Ad Hedibiam* (*P. L.* XXII, 992) : *Mihi videtur in passione Domini illud velum esse conscissum, quod in tabernaculo et in templo foris positum fuerat; et appellabatur exterius :* Quia nunc ex parte videmus, et ex parte cognoscimus. Cum autem venerit quod perfectum est (I Cor. xiii, 9 et 10), *tunc et velum interius dirumpendum est.* De même saint Thomas, Ia IIae, q. cii, art. 4, ad 4. L'opinion plus commune, suivie par Knab., allègue que le second voile convient mieux au symbolisme de l'épître aux Hébreux (ix, 9 ss.; x, 19), mais on n'admettra pas facilement que les deux grands docteurs n'en aient pas compris le sens. Dalman (*Worte,* 45) pense que τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ sans plus ne peut être que la tenture extérieure, et en effet Heb. ix, 3 dit τὸ δεύτερον καταπέτασμα et Philon, *Gig.* 12, τὸ ἐσώτατον καταπέτασμα pour désigner l'autre. Il s'agit d'une manifestation extérieure de la puissance de Dieu qui devait être facilement constatée. C'est comme une désécration du sanctuaire ancien au profit d'un Temple nouveau et spirituel. Mt. et Lc. ont le même incident, placé par Lc. avant la mort de Jésus. Mt. a supprimé ἀπό, inutile devant ἄνωθεν, mais qui est dans la langue de Mc.; cf. v, 6. L'*Ev. Petri,* v, 20 : καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο. Klost. cite Plut. *Demetr.* xii : ἐπεσήμηνε δὲ τοῖς πλείστοις τὸ θεῖον· ὁ μὲν γὰρ πέπλος... πεμπόμενος διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ μέσος ἐρράγη, comme s'il s'agissait d'un prodige semblable, mais il omet d'ajouter que le voile, porté en procession, se fendit à cause d'une tempête, θυέλλης ἐμπεσούσης, et il ne s'agit dans ce cas de la mort de personne. Les prodiges relatés par Plutarque sont une punition de la flatterie sacrilège des Athéniens envers Démétrius.

Au simple titre de curiosité. Le 10 avril 1910, après la dédicace de l'église allemande de la Dormition de Marie à Jérusalem, un coup de vent violent s'élevant après un sirocco noir déchira la tente qu'on avait dressée devant l'église pour abriter les pèlerins.

Dans l'Év. selon les Hébreux, c'est le linteau qui est brisé : Saint Jér. (l. l. *Ad Hedibiam*) : *in evangelio autem, quod Hebraicis literis scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse* (sur Mt., *superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum*); M. Loisy (p. 689, note 4) cite un texte de saint Jér. que je n'ai pas su trouver, et qui paraît être une glose.

L'apocryphe a peut-être voulu imiter Is. vi, 4 et Am. ix, 1 (*Loisy*), car on ne peut guère supposer une confusion de כפתר et de פרכת, d'autant que *kaphtor* signifie chapiteau, et non linteau, et que l'apocryphe était en araméen, non

en bas. 39 Et le centurion qui s'était tenu en face de lui, voyant qu'il avait expiré ainsi, dit : « Vraiment, cet homme était Fils de

en hébreu. Il est d'ailleurs étrange que cet apocryphe judéo-chrétien ait accusé le symbolisme de la ruine du Temple.

39) Mc. dit κεντυρίων, non ἑκατόνταρχος (-χης) comme Mt. et Lc. L'*Ev. Petr.* plus loin (VIII, 31) emploie aussi κεντυρίων. Ce mot latin avait, comme d'autres termes militaires, pénétré en grec (Polyb. VI, 24), cf. κεντυρίωνες dans une inscr. de 32 av. J.-C. (*Or. graec. Inscr.* **196**, 9), mais il était demeuré très rare. Le centurion avait observé la scène d'en face, plus attentivement que ses soldats. Un très grand nombre d'autorités (AC etc. *ff, n, q, vg., syrsin., pes.*) ajoutent κράξας après οὕτως, ce qui restreint trop la pensée. Le centurion a vu bien des crucifiés s'affaiblir peu à peu et rendre l'âme sans qu'on s'en aperçoive. Jésus est mort beaucoup plus vite et en jetant un grand cri ; cela était extraordinaire ; mais l'attitude de Jésus lui-même a dû toucher cet homme qui n'entrait ordinairement en contact qu'avec des âmes grossières. Sur le sens exact de ses paroles on n'est pas d'accord, d'autant que dans Lc. il y a seulement : *vraiment cet homme est un juste.* D'après une fantaisie de Strauss, que Loisy juge plausible, le centurion a pensé que l'esprit divin qui animait Jésus était parti dans ce cri. Holtz. dit plus sérieusement que le centurion, étant païen, a simplement regardé Jésus comme un être extraordinaire, comme un héros. D'après Knab., le centurion a ouï les insultes des Juifs qui se moquaient des prétentions de Jésus à se dire Fils de Dieu, et il se range du côté de Jésus, jugeant que c'est lui qui avait raison. C'est le sens le plus naturel, car il est un peu exagéré de dire avec Loisy que le cri du centurion est une confession de la filiation divine au sens où l'entendait Mc., et comme un pendant à l'introduction, « sinon dans la source primitive de Marc, au moins dans une rédaction intermédiaire, à laquelle n'était pas encore annexé le récit de la sépulture et de la découverte du tombeau vide » (II, 694), — d'autant que cette rédaction intermédiaire est une chimère. On doit cependant constater que les termes choisis par Mc. — en tant que distincts de ceux de Lc. — sont choisis dans l'esprit de tout son évangile qui est d'amener à confesser que Jésus est Fils de Dieu.

L'*Ev. Petri* nomme Petronius (VIII, 31) le centurion qui a gardé le tombeau, le même sans doute que celui qui gardait la croix. D'après une tradition, il se nommait Λογγῖνος, Longin (*Acta Pilati,* Tisch., 2e éd., 309), quoique ce nom soit ordinairement réservé au soldat qui a percé Jésus mort d'un coup de lance (*Gesta Pilati,* Tisch., 387).

Le caractère historique du cri du centurion n'est pas infirmé parce que des morts courageuses ont amené des remarques analogues; il est au contraire d'autant plus vraisemblable si on le compare aux réflexions des Alexandrins après la mort du spartiate Cléomène (Plut. *Cleom.* XXXIX) : οἱ τὸ σῶμα τοῦ Κλεομένους ἀνεσταυρωμένον παραφυλάττοντες εἶδον εὐμεγέθη δράκοντα τῇ κεφαλῇ περιπεπλεγμένον... ἐκ δὲ τούτου δεισιδαιμονία προσέπεσε τῷ βασιλεῖ καὶ φόβος... ὡς ἀνδρὸς ἀνῃρημένου θεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν. Οἱ δὲ Ἀλεξανδρεῖς καὶ προσετρέποντο..., ἥρωα τὸν Κλεομένη καὶ θεῶν παῖδα προσαγορεύοντες. Ajoutons cependant que la supersti-

Dieu. » 40 Or il y avait aussi des femmes, qui regardaient de loin, parmi lesquelles étaient Marie de Magdala, et Marie, mère de Jacques le petit et de José, et Salomé, 41 qui le suivaient quand il était en Galilée et qui le servaient, et beaucoup d'autres qui étaient montées avec lui à Jérusalem.

tion des Alexandrins cessa aussitôt qu'on leur eut donné une explication rationaliste de la présence du serpent sur la tête de Cléomène. Cette présence d'un serpent sur la tête du cadavre attaché à une croix avait suggéré l'idée d'un héros; on voit combien nous sommes loin du caractère humain et surnaturel de l'Évangile.

40) Μαρία, forme grecque de Miriam (מרים); Μαγδαληνή, de Magdala, la terminaison indique le pays. Ce Magdala (מגדלא dans le Talmud, *j. Maasr.* III, 20[c]) près de Tibériade est aujourd'hui *el-Mejdel*, sur les bords du lac. Le Talmud de Babylone (*Chabbath* 104[b] et *Sanh.* 67[a]) nomme la mère de Jésus (*Ben Pandêrâ*) מגדלא נשיא, coiffeuse pour femmes (autrement מגדלת שער נשיא), ce qui n'a rien à voir ici, à moins qu'on ne suppose que le nom de Magdala, retenu vaguement comme nom évangélique, soit devenu dans le Talmud le nom d'une profession, celle de la mère de Jésus. Tout est possible dans ce chaos. Les verss. *syrr. : sin. hier. pes.* ont bien rendu מגדליתא, ce qui exprime l'origine. Cette Marie avait été délivrée par Jésus de sept démons (Lc. VIII, 2; Mc. XVI, 9). On sait que la plupart des Latins l'ont identifiée avec la pécheresse de Lc. VII, 37 ss.

La seconde Marie est qualifiée ici mère de Jacques le petit et de José; c'est le seul sens plausible, car on ne peut guère traduire avec *syrsin.* fille de Jacques le petit et mère de José. Lorsque Mc. nommera au v. 47 Marie de José, c'est bien de la même qu'il veut parler; il faut donc reconnaître qu'une femme peut être désignée par le nom de son fils. Si cela est contraire à l'usage grec, rien de plus fréquent dans l'usage arabe; il est permis de conjecturer ici une influence sémitique. Le même Mc. a dû penser à la même Marie quand il parle de Marie de Jacques (XVI, 1), qu'on interprétera aussi mère de Jacques, et cette terminologie s'est imposée à Lc. XXIV, 10. — ὁ μικρός peut signifier le plus jeune, cf. DEISSMANN, *Bibelstudien,* 142, et la note sur les frères de Jésus, p. 72 ss.

Salomé est le nom hébreu de femme שלום (*j. Chebi.* VI, 36[c]) avec une terminaison grecque, comme Μαριάμη, si souvent dans Josèphe (DALMAN, *Gr.*, 155). L'évangile selon les Égyptiens la représente comme n'ayant pas eu d'enfants : καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα (2); mais l'auteur de cet apocryphe est hostile au mariage. Il est probable qu'elle était la mère des fils de Zébédée, du moins si l'on combine Mc. et Mt. (XX, 20) sur ce nom.

41) Celles qui sont nommées étaient les plus attachées à Jésus. Saint Jér. (sur Mt.) : *Consuetudinis Iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum praeceptoribus ministrarent.*

42-47. JÉSUS EST ENSEVELI (Mt. XXVII, 57-61; Lc. XXIII, 50-55; Jo. XIX, 38-42).

42 Et le soir étant déjà arrivé, comme c'était la parascève, c'est-à-dire la veille du sabbat, 43 Joseph d'Arimathie, membre distingué du conseil, qui, lui aussi, attendait le règne de Dieu, vint et eut le courage de pénétrer auprès de Pilate et de demander le

42) ἤδη semble bien marquer une nuance : le soir n'est pas tout à fait venu. Dans Mc. ὀψία indique ordinairement une heure assez tardive, I, 32; IV, 35; VI, 47; XIV, 17. Et cependant le sabbat n'est pas commencé. Si l'on ne veut pas que Mc. se soit contredit dans la même ligne, il faut reconnaître qu'il distribue les faits par périodes de trois heures. Ici nous sommes à six heures; la mort de Jésus ayant eu lieu à trois heures, il est très naturel que le temps entre trois et six ait été précisément employé par les démarches de Joseph, et c'est sans doute ce que pensait Mc.

La παρασκευή, c'est-à-dire la préparation en vue du sabbat; cf. Jos. *Ant.* XVI, VI, 2 : ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ.

Mc. explique d'ailleurs ce terme par προσάββατον, mot employé dans Judith VIII, 6 et dans des titres de Psaumes XCI (XCII) א et XCII (XCIII) א B. La proximité du sabbat obligeait à se hâter, pour ne pas manquer au repos obligatoire. On n'était donc pas au jour très chômé de la fête de Pâque.

D'après la coutume romaine, les corps des crucifiés demeuraient attachés à la croix; nous avons déjà dit qu'ils étaient gardés pour qu'on ne pût leur donner la sépulture sans permission. Au contraire, d'après la loi juive, des corps ne devaient pas demeurer pendus; il fallait les ensevelir avant la nuit; Dt. XXI, 23 : οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Il est donc assez vraisemblable que, sans la démarche de Joseph, les Juifs auraient demandé à détacher eux-mêmes les corps de la croix, pour les ensevelir d'une manière quelconque, peut-être pour les jeter dans une fosse commune. Nous ne savons pas par des textes historiques si les Romains se conformaient à leurs usages sur ce point. C'est cependant ce que suppose l'*Ev. Petri.* Dans cet apocryphe, Joseph est un ami de Pilate et du Seigneur. Il demande le corps de Jésus avant qu'il soit crucifié, et Pilate s'adresse à Hérode : καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει, et il allègue la loi. PHILON, *De Legg. spec.*, t. II, 324 : μὴ ἐπιδύετω ὁ ἥλιος ἀνεσκολοπισμένοις, ἀλλ' ἐπικρυπτέσθωσαν γῇ πρὸ δύσεως καθαιρεθέντες. Quoi qu'il en soit, la démarche de Joseph était de celles qu'on ne refusait pas sans de graves raisons : *corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt* (DIG. XLVIII, 24, d'après Paul); *hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum : et nonnunquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum* (*eod. loc.* d'après Ulpien).

43) Ce Joseph est d'Arimathie que, d'après Eusèbe et saint Jérôme, il faut situer à *Rentis*, près de *el-Loudd* (cf. LAGRANGE, *Une excursion en Palestine*, dans l'*Université catholique*, 1891, p. 161 ss.). Ἀρειμαθαία est הרמתים. Les anciens ne confondaient pas cette ville, patrie de Samuel, avec Rama (auj. *er-Ram*), à cinq milles et demi au nord de Jérusalem. Joseph ne vient pas d'Arima-

corps de Jésus. 44 Or Pilate s'étonna qu'il fût déjà mort, et, faisant appeler le centurion, il lui demanda s'il était ʿdéjàʾ mort.

44. ἤδη. — *Nestle :* πάλαι.

---

thie, il est d'Arimathie, ἀπό, cf. Jo. I, 45; Act VI, 9. Il est βουλευτής que Loisy traduit « conseiller », en ajoutant : « le mot est vague et différent de ceux que l'évangéliste a coutume d'employer quand il parle du sanhédrin » (II, 702 s.). En fait Mc. n'a jamais eu encore l'occasion de parler d'un membre du sanhédrin en particulier, et βουλευτής est aussi clair que possible pour signifier un membre de la βουλή ou sénat national. Le mot sanhédrite que nous avons forgé n'a pas de correspondant en grec (le talmudique סנדרנא [σύνεδρος] est assez récent et peu usité), tandis que βουλευτής se trouve en palmyrénien בילוטא et en araméen בולבוטס (variantes dans les Talmuds); ce mot avait encore l'avantage de faire image, surtout pour des lecteurs latins : un sénateur! Il était à peine utile d'ajouter qu'il était εὐσχήμων, « de bonne apparence », terme que les Attiques n'avaient pas employé des personnes, et qui est blâmé par Phrynichus : τοῦτο μὲν οἱ ἀμαθεῖς ἐπὶ τοῦ πλουσίου καὶ ἐν ἀξιώματι ὄντος τάττουσιν· οἱ δ' ἀρχαῖοι ἐπὶ τοῦ καλοῦ καὶ συμμέτρου (*Ruther.* 417). Cette critique donne une excellente explication de la pensée de Mc. Le reproche de « sans culture » (οἱ ἀμαθεῖς) atteint en même temps Plutarque et Josèphe. Mt. a mis πλούσιος.

De Joseph, Mc. dit seulement qu'il avait attendu le règne de Dieu, en sous-entendant sans doute qu'il l'attendait de Jésus. Rien ne prouve qu'il fût plus ferme dans ses espérances que les Apôtres, mais il a conservé de la sympathie et du respect pour le Maître, et sa position lui permet de faire ce qui n'était pas en leur pouvoir. Un personnage de son rang avait naturellement ses entrées chez le Procurateur. Encore est-il qu'il lui fallut du courage pour présenter une pareille requête. — τολμήσας, propre à Mc., est très expressif; Joseph a dû prendre sur lui, se donner du cœur. Nombreux exemples dans Field, *Notes*, 44, dont celui-ci de Plut. *Cam.* XXII : ἐπεὶ δὲ τολμήσας τις ἐξ αὐτῶν (des Gaulois) ἐγγὺς παρέστη Παπειρίῳ Μάρκῳ, καὶ προσαγαγὼν τὴν χεῖρα, πρᾴως ἥψατο τοῦ γενείου.

Tout cela est parfaitement naturel. Loisy a pris sur lui d'écrire : « La gaucherie des indications rappelle assez l'embarras que l'on constate en d'autres endroits plus ou moins suspects, notamment dans l'affaire de Barabbas. Les évangélistes ont dit que le sanhédrin tout entier avait décidé la mort de Jésus. Comment expliquer après cela qu'un membre de cette assemblée se soit mis en devoir de rendre l'honneur suprême de la sépulture au Sauveur abandonné des siens? » (II, 702). Si le raisonnement était sérieux, on pourrait supposer une haine qui s'arrête à la mort, mais le plus simple est de penser que le sanhédrin n'a pas été mathématiquement unanime. Mc. et Mt. n'ont même pas pris la peine de donner cette explication qui allait de soi et que Lc. a cru devoir formuler expressément.

44) Ce v., propre à Mc., porte en lui son cachet d'authenticité. D'ordinaire les crucifiés ne mouraient pas si tôt; Origène (in Mt.) : *miraculum enim erat*

45 Et l'ayant appris du centurion, il octroya le cadavre à Joseph.
46 Et ayant acheté un linceul, et déposant le corps, il l'enveloppa dans le linceul, et le mit dans un sépulcre qui avait été taillé dans le roc, et il roula une pierre sur l'entrée du sépulcre.
47 Or Marie

quoniam post tres horas receptus est qui forte biduum victurus erat in cruce. Pilate devait s'étonner; aussi fait-il appeler le centurion pour s'assurer des choses. Mc. a parfaitement le sens des réalités administratives. — τέθνηκεν au parfait, ce qui est normal, mais ἀπέθανεν à l'aoriste, parce que Pilate demande au centurion s'il lui a vu rendre l'âme (*Swete*). Lire ἤδη avant ἀπέθανεν avec HW. (contre *Ti.*, *Nestle*) d'après BD et aussi, je pense, d'après les latins qui ont deux fois *jam,* et le *syr. hier.* qui a deux fois כבר. La leçon πάλαι est pour varier le style, parce que la répétition de ἤδη était trop simple; aussi *syrsin.* l'omet.

45) δωρεῖσθαι n'insiste pas sur la gratuité; car que faire payer en pareil cas? le terme indique plutôt une faveur de la part d'un supérieur; cf. II Pet. I, 3 s., le seul cas du N. T.; I Esdr. I, 7; VIII, 55; Esth. VIII, 1. Mc. se sert du mot πτῶμα, « cadavre », qui est très vulgaire, et se dit même des animaux. La plupart des mss. et les verss. l'ont remplacé par σῶμα, par respect pour le corps du Christ. Qu'on remarque cependant combien peu Mc. se préoccupe ici d'apologétique. Il dit les choses comme elles se sont traitées officiellement.

46) Joseph se munit d'un linceul; σινδών n'est pas ici un vêtement, mais une pièce de toile; il a encore le temps de l'acheter avant le sabbat et de se rendre au Calvaire, d'ailleurs très rapproché.

— καθελεῖν est le mot propre pour enlever un mort d'une croix, Polybe, I, 86 : ἐκεῖνον μὲν καθεῖλον, τοῦτον δ' ἀνέθεσαν ζῶντα (nombreux exemples dans Field, *Notes*... 44). Le récit de Mc. ne mentionne ici que le strict nécessaire; Jésus déposé de la croix, enveloppé dans le linceul, placé dans un tombeau. S'il ajoute que ce tombeau était creusé dans le roc, c'est pour marquer que le corps de Jésus y était parfaitement en sûreté, et dans un endroit facile à reconnaître. Le détail avait d'ailleurs son intérêt pour des lecteurs étrangers à la Palestine. D'après l'analogie de nombreux tombeaux, par exemple celui de la reine d'Adiabène, un tombeau dans le cloître de Saint-Étienne etc., il faut se figurer la pierre qu'on roulait à l'entrée comme une sorte de grosse meule engagée dans une rainure placée au côté de la porte. Selon qu'on la roulait devant la porte ou qu'on la ramenait dans sa rainure, le tombeau était fermé ou ouvert; cf. le détail très précis de XVI, 4. Le premier mouvement était προσκυλίειν, le second ἀποκυλίειν par rapport à la porte, ἀνακυλίειν par rapport à la place de la meule.

Il est bien entendu que Joseph ne fait pas cela tout seul; c'est un homme considérable qui a à sa disposition des serviteurs. Nous savons par Jo. qu'il était assisté par Nicodème. Le verbe ἔθηκεν rappelle le terme des inscriptions sépulcrales byzantines à Jérusalem, θήκη, pour désigner ce que Mc. nomme indifféremment μνῆμα ou μνημεῖον.

47) Deux saintes femmes seulement; Salomé n'était donc pas présente. Mc.

de Magdala et Marie, [mère] de José, regardaient où il avait été mis.

est ponctuel. Sur Marie (mère) de José, cf. v. 40. D, *ff, n, q, syrsin.* remplacent ici José par Jacques, qui d'après *syrsin.* est encore le père de cette Marie. Pour le moment, les deux courageuses femmes sont réduites à regarder, mais elles notent bien le lieu pour y revenir.

Le récit de la sépulture a spécialement exercé la verve de M. Loisy, qui voudrait en rejeter la réalité au profit de son odieuse hypothèse de la fosse commune où l'on aurait jeté Jésus. Quand on lui oppose l'autorité de saint Paul (I Cor. xv, 4), il répond : « Il est infiniment probable que Paul ignore Joseph, comme il ignore la découverte du tombeau vide par les femmes galiléennes » (II, 708). Ce critique pourrait tout aussi bien déclarer que Paul ignore Ponce Pilate, car sans doute il ne regarde pas I Tim. vi, 13 et Act. xiii, 28 comme l'expression authentique de la pensée de Paul.

Il est vrai que Joseph d'Arimathie ne reparaîtra pas dans l'*histoire* des origines du christianisme. Mais que sait-on de certains apôtres? Il n'y a pas dans le rôle qu'il joue un seul trait qui sorte des plus strictes vraisemblances. Seul un homme de sa condition, et domicilié à Jérusalem, pouvait faire ce qu'il a fait, et l'abstention des apôtres s'explique moins par leur indifférence que par leur impuissance. Mc. ne dit pas que le tombeau fût le sien, mais ce point que nous tenons de Mt., est aussi très vraisemblable. Aujourd'hui encore il n'est pas rare que les Orientaux se préparent d'avance une sépulture. L'intention de Joseph pouvait être de céder son tombeau au Maître, ou peut-être de le partager avec lui. Loisy a d'ailleurs le bon goût de reconnaître que ce n'est pas le texte d'Isaïe (liii, 9) qui a suggéré le fond du récit de la sépulture. Il n'est pas exact de dire que les indications de Marc sont extrêmement vagues (II, 705); elles ne sont pas très circonstanciées, mais elles sont précises. Loisy : « Il faut un sépulcre pour que Jésus en sorte ressuscité » (II, 705). Eh! sans doute! et pour cela aussi il faut qu'il soit mort, etc. Et quand Mc. donne le détail de la pierre, ce n'est « que pour faire ressortir le miracle de la résurrection » (II, 705 s.). Quels récits tiendraient devant une critique si perspicace?

CHAPITRE XVI

XVI. [1] Et quand le sabbat fut passé, Marie de Magdala, Marie [mère] de Jacques, et Salomé achetèrent des parfums pour venir pratiquer sur lui les onctions. [2] Et de bon matin, le premier jour après le sabbat, elles vinrent au tombeau, le soleil étant déjà

xvi, 1-8. Le tombeau vide. L'ange (Mt. xxviii, 1-8; Lc. xxiv, 1-10; cf. Jo. xx, 1 ss.).

1) Mc. suppose que le jour du sabbat il n'y avait absolument rien à faire. Cela est tout à fait en situation. Mais le repos sabbatique se terminait le samedi au coucher du soleil, et dès ce moment les deux Marie et Salomé entrent en scène. διαγίνεσθαι, s'écouler en parlant du temps : Dém. 833, 14 (*Bailly*) : δέκα ἐτῶν διαγενομένων; cf. Act. xxv, 13; xxvii, 9. Ce sont les trois mêmes femmes que Mc. a nommées comme assistant de loin à la crucifixion, xv, 40. La seconde Marie est désignée cette fois par le nom de Jacques (où *syrsin.* voit toujours son père); on dirait que Mc. ne voulant pas nommer toujours ses deux fils nomme tantôt José (xv, 47), tantôt Jacques. Dans la pensée de Mc. les ἀρώματα ne sont pas seulement des plantes aromatiques (cf. II Chron. xvi, 14), mais plutôt des huiles parfumées. Le *syrsin.*, prévenant la difficulté, a écrit « de l'huile et des aromates ». Loisy : « On remarquera que l'idée d'embaumer un cadavre déjà enseveli, et enfermé dans le tombeau depuis deux jours, n'est pas très naturelle. Mais il fallait un motif pour amener les femmes au sépulcre » (II, 715). On fait ce qu'on peut. L'idée n'est pas venue aux saintes femmes après deux jours. Elles n'ont pas perdu un moment. Dans la hâte de la parascève on avait été au plus pressé; maintenant elles veulent compléter les rites de la sépulture. Nous avons déjà parlé de l'onction des morts sur xiv, 8. Merx : « L'ensevelissement rapide du vendredi était provisoire et n'exclut aucunement une onction subséquente » (*ad h. l.*, p. 169).

2) Comme on ne peut pas supposer que Mc. fixe d'abord le départ, λίαν πρωΐ, puis l'arrivée au soleil levé, et qu'il n'a pu se contredire dans la même phrase, il faut donc qu'il entende λίαν πρωΐ du bon matin, de l'aurore. Au commencement d'avril, le soleil se lève à Jérusalem avant 6 heures. C'est bien le moment approximativement indiqué xv, 1. En ajoutant λίαν Mc. a voulu indiquer qu'il était de très bonne heure pour se mettre en route, plutôt que le début de l'aurore, d'ailleurs relativement courte à Jérusalem. Quelques autorités (D; *c*, *k*, *a*, *syrr.* [*sin. et pes.*]) omettent λίαν; D etc. lisent ανατελλοντος (au présent) au lieu de ἀνατείλαντος, et c'est la leçon qu'a préférée

levé. [3] Et elles se disaient entre elles : « Qui nous roulera la pierre pour dégager l'entrée du tombeau? » [4] Et après avoir regardé, elles virent que la pierre avait été roulée sur le côté; car elle était très grande. [5] Et étant entrées dans le tombeau, elles virent un jeune homme assis à droite, revêtu d'une robe blanche, et elles furent

s. Aug. : *oriente iam sole, id est, cum caelum ab orientis parte iam albesceret* (*De Cons. ev.* III, 65), moins sans doute pour mettre Mc. d'accord avec lui-même que pour se rapprocher de Jo. σκοτίας ἔτι οὔσης. Il faut d'ailleurs envisager surtout le parfait accord des évangélistes sur le jour et le moment du jour, le matin du dimanche (de même *Ev. Petri*). La locution μία pour πρώτη 'est généralement regardée comme sémitique. Moulton objecte τῇ μιᾷ καὶ εἰκάδι (BU. **623**, IIe/IIIe s. ap. J.-C.) et l'usage des chiffres cardinaux au lieu des ordinaux au-dessus de quatre dans le grec moderne (*A Grammar*... 96); cf. Mt., Lc., Jo. à cet endroit, et Act. XX, 7; I Cor. XVI, 2.

3) La préoccupation des saintes femmes est très naturelle; il est très probable qu'à elles trois elles n'auraient pu remuer la pierre; ce travail n'exigeait pas seulement de la force, il fallait aussi y employer des instruments de fer, un levier par exemple. Puis ce n'était pas leur affaire; il fallait quelqu'un d'autorisé. Les difficultés de l'entreprise se présentent maintenant plus vivement à leur pensée; elles se communiquent leur embarras, πρὸς ἑαυτάς, comme πρὸς ἀλλήλας, cf. XI, 31; XIV, 4. Où trouver quelqu'un pour leur rendre ce bon office? ἀποκυλίειν, « rouler la pierre loin de l'endroit qu'elle ferme ».

4) ἀναβλέπειν ne signifie pas nécessairement regarder de bas en haut; mais simplement regarder attentivement, *respicientes*. Wellh. a raison de dire qu'on n'imagine pas facilement un tombeau ouvert au flanc d'un rocher, avec une entrée dominant le sol, et fermée par une grosse pierre. Mais aussi rien n'oblige à placer le tombeau sur une pente ou sur une éminence. Dans ces sortes de tombes fermées par de grosses pierres, l'entrée est plutôt en contre-bas. Cela posé, il est plaisant que Wellh. juge ce détail emprunté par imitation à Gen. XXIX, 3 ss., quand les exemples de cet arrangement sépulcral sont si fréquents en Palestine, et précisément au temps du Christ. Les femmes voient donc la pierre « roulée de côté », ἀνακυλίειν, terme très précis et qui montre la pierre rentrée dans sa gaine. Mc. parle de la grosseur de la pierre au moment où les femmes arrêtent sur elle leur regard avec étonnement, ce qui est bien dans sa manière pittoresque. On comprend cependant que des scribes qui ne reculaient pas devant une correction aient mis cette incise ἦν γὰρ μέγας σφόδρα à la fin du v. 3; c'est le cas de D, *c*, *ff*, *n*, *syrr* (*sin.* et *hier.*). On a même introduit dans le ms. *k* le récit de la résurrection : 4 *subito autem ad horam tertiam diei tenebrae factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli et surgentes in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. tunc illae accesserunt ad monumentum et vident revolutum lapidem; fuit enim magnus nimis* (*Soden*).

5) Les femmes peuvent donc entrer dans le tombeau. Mc. ne dit pas que

saisies de stupeur. [6] Or il leur dit : « Ne soyez pas dans la stupeur. Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié; il est ressuscité, il n'est pas ici. Voici le lieu où on l'avait déposé. [7] Mais allez et dites

le lieu où avait été le corps fût précédé d'un vestibule. D'après un type très commun, la chambre sépulcrale offre au milieu un passage entre deux banquettes ou deux auges, à droite et à gauche; assez souvent il y a une banquette dans le fond, en trapèze par rapport aux deux autres. La présence du jeune homme assis à droite semble indiquer que Jésus avait été déposé à droite dans une auge ou sur une banquette de pierre. S'il y avait une banquette à gauche, comme cela est très probable, Joseph a pu avoir la pensée de la réserver pour lui-même. Mc. ne dit pas que ce jeune homme était un ange, mais cela s'entend assez; cf. II Mac. III, 26 : ἕτεροι δὲ δύο ἐφάνησαν αὐτῷ νεανίαι τῇ ῥώμῃ μὲν ἐκπρεπεῖς... διαπρεπεῖς δὲ τὴν περιβολήν... 33 : οἱ... αὐτοὶ νεανίαι πάλιν ἐφάνησαν... ἐν ταῖς αὐταῖς ἐσθήσεσιν ἐστολισμένοι... Cf. Apoc. VII, 13. Dans sa Transfiguration, Jésus avait lui aussi des vêtements blancs, mais il est bien clair par ce qui suit que ce n'est pas Jésus qui apparaît. Sa résurrection demeure enveloppée dans le mystère. D'après l'ensemble, il semble que c'est l'ange qui a roulé la pierre. Rien n'indique que ce fût pour faire sortir Jésus, comme Loisy l'affirme gratuitement (II, 716).

6) ἐκθαμβεῖσθαι signifie l'étonnement causé par un événement extraordinaire, cf. IX, 15, mais auquel il se mêle de l'effroi, XIV, 33; aussi la *Vg.* a-t-elle rendu : *Nolite expavescere.* L'ange ne pouvait pas dire : ne soyez pas étonnées, tout au plus : ne demeurez pas dans cette stupeur qui ne comprend pas. *k : et hebetes factae sunt. ille autem dixit ad illas : quid stupetis?* Pour inspirer confiance aux femmes, il leur dit en termes très simples l'objet de leur recherche, Jésus de Nazareth le crucifié, τὸν ἐσταυρωμένον, comme I Cor. I, 23; II, 2; Gal. III, 1, comme s'il l'était toujours pour intercéder pour nous (cf. Heb. VII, 25), au lieu que l'aor. est employé pour l'acte de la crucifixion Jo. XIX, 20; II Cor. XIII, 4; Apoc. XI, 8. En sens opposé, ἠγέρθη à l'aor. pour marquer que le moment de la résurrection est désormais passé, au lieu que Paul, avec ἐγήγερται (I Cor. XV, 4. 20), fait allusion à la permanence de la vie ressuscitée (les deux remarques de *Swete*). Jésus ressuscité n'est plus dans la tombe destinée aux morts, et, pour que les saintes femmes constatent bien qu'elles ne se sont point trompées de tombeau, l'ange montre l'endroit où le corps avait été momentanément placé. Un des derniers tenants du rationalisme, M. Kirsopp Lake (*The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ;* cf. *RB.* 1909, p. 147 s.), a imaginé qu'un jeune homme quelconque, voyant que les femmes se trompaient de tombeau, les avait renseignées sur la vraie tombe de Jésus. Il n'oublie que le mot ἠγέρθη, vers lequel converge toute la relation de Mc.

L'ange parle avec une lucidité merveilleuse, et rapidement, sans liaisons entre les mots. ἴδε est devenu particule (III, 34; XIII, 21) avec le nominatif, et en s'adressant à plusieurs personnes; voir aussi XI, 21; XIII, 1.

7) ἀλλά se rapporte au premier mot : « ne demeurez pas stupides ». Votre

à ses disciples et à Pierre : Il vous précède en Galilée; là vous le verrez, comme il vous l'a dit. » 8 Et sortant du tombeau elles s'enfuirent, car elles étaient prises d'effroi et hors d'elles-mêmes. Et elles ne dirent rien à personne, tant elles étaient effrayées.

dessein n'ayant plus de raison d'être, c'est un autre office qui vous est confié. Le style est toujours très rapide; les deux verbes « allez, dites » font autant d'effet que le ταχὺ πορευθεῖσαι de Mt. Si l'ange n'a pas de mots à perdre, les femmes ne doivent pas perdre de temps. καὶ τῷ Πέτρῳ, et spécialement à Pierre; cf. Act. I, 14 et même Mc. I, 5. Cette mention propre à Mc., soit parce que Pierre est le chef des Apôtres, soit parce que Jésus veut l'assurer qu'il lui pardonne. Les exégètes sont partagés, mais rien n'empêche de joindre les deux raisons, la première étant cependant la plus naturelle. Théophyl. : Τὸν Πέτρον χωρίζει .. ὡς κορυφαῖον κατ' ἐξοχὴν αὐτὸν ὀνομάζων ἐκτὸς ἐκείνων· ἢ ἐπειδὴ ἠρνήσατο ὁ Πέτρος..

— ὅτι est récitatif : les femmes devront répéter les paroles qui suivent. On ne peut contester que ces paroles ne tiennent aucun compte des apparitions à Jérusalem. Elles ne les excluent certainement pas, mais elles supposent à tout le moins que l'auteur n'avait pas le dessein de les raconter. On aurait tort d'en conclure que Jésus, qui avait d'abord résolu de ne pas se montrer aux disciples à Jérusalem, aurait changé d'avis parce que les disciples n'avaient pas accepté son rendez-vous en Galilée (cf. *Schanz*). Les paroles de l'ange ne manifestent pas toutes les intentions de Jésus, mais seulement celles qui entraient dans le plan de l'ouvrage. Il semble donc que Mc. se proposait de raconter les apparitions de Galilée, et cette inférence assez naturelle est confirmée par le procédé de Mt. Mais peut-être se proposait-il de réaliser ce dessein dans un autre ouvrage?

8) Les femmes ne sont pas rassurées, ou plutôt elles ne parviennent pas à se dominer; elles demeurent saisies; ἔχειν dans ce sens est classique. Plut. *Popl.* VII : ἔκπληξις εἶχε καὶ φρίκη καὶ σιωπὴ πάντας ἐπὶ τοῖς διαπεπραγμένοις (*Field*, 45). — ἔκστασις comme v, 42 à propos d'une résurrection. Ce premier mouvement s'explique très bien, c'est un trait de panique irrésistible. Mais après, pourquoi les femmes n'ont-elles pas parlé? Mc. en donne pour raison qu'elles étaient toujours sous l'influence de la terreur. Cette impression ne pouvait durer toujours, et l'on peut très bien concevoir comme Mt. (XXVIII, 8) qu'elles ont fini par prendre le parti de remplir leur mission. Mais l'épisode se termine ici, et nous ne savons plus rien de ce qu'a fait le groupe des trois femmes. — On a supposé que le manuscrit a été coupé par accident, car cette terminaison est très brusque et l'on prétend qu'il était nécessaire au moins de dire ce que craignaient les femmes. Si la fin de I Esdr. IX, 55 est très abrupte, elle est complétée dans II Esdr. (grec) XVIII, 13. Mais, dans le style de Mc., il s'agit d'une terreur surnaturelle qui a en elle-même sa raison d'être comme celle des trois Apôtres à la Transfiguration, IX, 6 : ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. Il n'y a pas à se demander si les femmes ont craint les Juifs ou la défiance des Apôtres, ou le ridicule; elles sont sous l'impression d'un émoi qui ne leur permet pas d'a-

9 Et étant ressuscité le matin, le premier jour de la semaine, il apparut d'abord à Marie de Magdala, dont il avait chassé sept

gir. — ἐφοβοῦντο γὰρ est donc une conclusion possible au moins de l'épisode du tombeau trouvé vide, quoi qu'il en soit du livre de Mc. L'*Ev. Petri* termine cet épisode presque aussi brusquement : τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον (XIII, 57). A supposer qu'il ait imité Mc., il n'y lisait donc rien de plus sur ce sujet.

Tout cet épisode a été fort maltraité par M. Loisy. L'autorité en est nulle, c'est une couche au moins tertiaire. Cela résulte de ce que « la source de Marc... et même la prophétie de la dispersion des disciples, déjà secondaire par rapport à la rédaction originale de cette source, ne prévoient pas que les apôtres puissent être encore à Jérusalem le surlendemain de la Passion » (II, 722). M. Loisy s'est-il imaginé que les disciples ont quitté Jérusalem à marches forcées le jour du sabbat? Ou sait-il que la source, primaire ou secondaire, de Mc. ne plaçait pas la résurrection au lendemain du samedi? Est-il même vraisemblable que les apôtres aient songé à quitter la ville sainte pendant la fête des Azymes? Ce n'est pas ce qu'a pensé l'Évangile de Pierre !

Et la preuve que les disciples avaient quitté Jérusalem, c'est le Mc. tertiaire lui-même qui est censé nous la fournir : « Homme de foi ardente, avec l'imagination d'un visionnaire, mais esprit simple, il reste dominé par la tradition qu'il veut compléter, et qu'il corrige maladroitement » (II, 722). Le bon Mc. n'a donc pas osé aller au bout de son hypothèse. Il imagine un message aux disciples, mais il confesse qu'il n'a pas été transmis, avouant ainsi le départ des disciples! On se demande lequel de Mc. ou de M. Loisy a le plus d'imagination.

9-11. Apparition de Jésus ressuscité a Marie de Magdala (Jo. xx, 11-18).

Sur l'authenticité, au double sens ecclésiastique et littéraire, de la finale de Marc, 9-20, voir la note spéciale à la fin.

9) Il faut reconnaître que, en toute hypothèse, le fil de la narration est interrompu. Nous remontons à la résurrection du Sauveur, fixée au matin. Il semble bien en effet que πρωΐ se rapporte à ἀναστάς (*Schanz*, *Fil.*, *Knab.*, *Swete* etc.), non à ἐφάνη. Cajetan donne une belle raison de convenance de la résurrection au matin : *valde congrue dies aeternitatis gloriosorum corporum incipit cum aurora; resurrectio enim Christi est initium universalis resurrectionis omnium corporum, sicut aurora est initium diei.* Ce moment a pu être révélé par Jésus à ses apôtres.

πρώτῃ σαββάτου revient sur la date déjà marquée v. 2 pour la sortie des saintes femmes. C'est le seul cas où πρῶτος soit employé dans ce contexte (au lieu de τῇ μιᾷ); σαββάτου au sing., comme I Cor. xvi, 2. Qu'il s'agisse du sabbat, ou de la semaine, ce qui est plus naturel avec πρώτῃ, c'est toujours le dimanche matin. — ἐφάνη, seulement ici en parlant des apparitions du ressuscité.

Marie de Magdala est présentée comme s'il n'avait pas encore été question d'elle. Knab. objecte que la mention de l'expulsion des démons a pour but de faire ressortir la grâce de Jésus-Christ, et cela est bien possible, mais il est vrai aussi que Marie de Magdala, dans les récits précédents, avait

démons. 10 Celle-ci alla l'annoncer à ceux qui avaient été avec lui,

montré beaucoup de fidélité, et personne ne peut affirmer que Jésus a apparu d'abord à elle parce qu'il l'avait délivrée de sept démons. En fait c'est une désignation de sa personne qui la fait connaître au lecteur. C'est ainsi que procède Luc, VIII, 2 : Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει, dont la manière explique celle de Mc., si même le texte de Mc. n'est pas emprunté à celui de Lc.

Cette priorité n'est pas contraire à S. Paul, I Cor. XV, 5 : καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, qui ne dit pas πρῶτον et qui ne parle de Pierre que par rapport aux Apôtres, ne faisant aucune allusion aux saintes femmes. Aussi Fil., Knab., Swete font remarquer combien Renan a exagéré l'importance du rôle de Marie Magdeleine dans la résurrection : « la gloire de la résurrection appartient donc à Marie de Magdala; après Jésus, c'est Marie qui a le plus fait pour la fondation du christianisme » (*Les Apôtres*, p. 13).

Et même ce πρῶτον n'empêche pas de penser que Jésus a apparu tout d'abord à sa très sainte Mère. Il y a ici comme trois ordres d'apparition. Celles aux apôtres et aux disciples, dont parle s. Paul, et qui sont la source du témoignage doctrinal de l'Église enseignante; celles aux saintes femmes dont Jésus a voulu récompenser la fidélité, et qui préparent celles dont les Apôtres ont été favorisés; enfin l'apparition à Marie, qui n'avait pas à être relatée dans les documents officiels de l'Église, puisque tout se passait entre le Fils et sa Mère, dans cet ordre suréminent où elle est placée. Knab. cite pour cette opinion SEDULIUS, *In carmine paschali lib.* V, v. 360 s., et Suarez : *absque ulla dubitatione credendum est Christum post resurrectionem primum omnium matri suae apparuisse; quae sententia ex ipsis terminis adeo est per se credibilis, ut fere sine controversia omnium fidelium et doctorum animis insederit, atque ita docent omnes scriptores catholici qui hanc quaestionem attigerunt* (in 3 p., qu. 55, disput. 49, sect. 1, n. 2).

L'apparition à Marie de Magdala est évidemment la même que celle que Jo. raconte; elle est ici rappelée en une ligne.

10) Cf. Jo. XX, 18. — ἐκεῖνος comme sujet est très rare dans Mc. (IV, 20; XII, 7) et n'est jamais employé par lui en parlant des disciples. C'est trois fois le cas dans cette finale, ici, v. 11 et v. 20. — πορεύεσθαι est une expression un peu plate, sans pittoresque, que Mc. n'a peut-être pas employée (IX, 30 est plus que douteux) et qui revient aussi trois fois dans cette finale, ici, v. 12 et v. 15; dans Mt. presque trente fois, dans Lc. presque cinquante fois. — τοῖς μετ' αὐτοῦ désigne les disciples; c'est ici une sorte de terme assez vague formé d'après III, 14. Le deuil et les pleurs sont naturellement connexes, surtout en Orient où la douleur est très démonstrative. Ce trait se trouve deux fois dans l'*Ev. Petri* : ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες (VII, 27) et ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα. D'après cet apocryphe, les apôtres retournent en Galilée, mais, comme les convenances l'imposaient, ils ne partent que le dernier jour des azymes.

qui étaient dans le deuil et les larmes. [11] Et ceux-ci, ayant entendu dire qu'il vivait et avait été vu par elle, ne crurent point.

[12] Et après cela il apparut sous une autre forme à deux d'entre eux qui étaient en chemin pour aller à un lieu de la campagne. [13] Et ceux-ci revinrent l'annoncer aux autres; ils ne les crurent pas non plus.

11) D'après Marie, le Seigneur est vivant; il a donc pu apparaître. C'est ce que Loisy a exprimé très bien : « Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions d'existence de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré » (II, 744). — θεᾶσθαι, dans Mt., Lc. et surtout Jo. (six fois au moyen, comme ici v. 14) mais non dans Mc. Ici au pass. comme dans Mt. VI, 1; XXIII, 5.

Les disciples refusent de croire. On voit que l'action de Magdeleine ne va pas très loin et que Celse avait tort (Orig. *Contre Cels.* II, 55) d'objecter que le premier témoin de la résurrection avait été une folle (γυνὴ πάροιστρος).

12-13. Apparition a deux disciples (Lc. XXIV, 13-32).

12) C'est évidemment le même fait que l'apparition aux deux disciples allant à Emmaüs, et ce pourrait être un résumé du récit de Lc.

μετὰ ταῦτα n'est pas une phrase de Mc.; on le trouve dans Lc. (év. 5 fois; Actes 4 fois) et dans Jo. (12 fois). En disant ἐξ αὐτῶν, l'auteur se réfère à ceux dont il a été question aux versets précédents; mais comme son expression était générale, on ne peut dire qu'il a voulu marquer les Onze. Nous savons expressément par Lc. que les deux n'en étaient pas (Lc. XXIV, 33). Si περιπατοῦσιν était seul, on devrait traduire « se promenant », ce qui exclurait un but un peu éloigné. Mais πορευομένοις εἰς ἀγρόν indique que les deux disciples allaient à un point déterminé de la campagne ; Jésus leur apparaît *pendant qu'ils marchaient.* Nous savons par Lc. que le but de leur course était Emmaüs, à soixante stades de Jérusalem, d'après les meilleures autorités. Sur la question topographique qui appartient plutôt au commentaire de Lc., cf. *RB.* 1896, 87-92, nous n'avons ici aucun élément de solution. C'est encore Lc. qui nous apprend que l'un des disciples se nommait Κλεόπας.

— ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ : Jésus avait été pris par Magdeleine pour un jardinier (Jo.) ; il fut pris par les deux disciples pour un voyageur (*Swete*); ou plutôt : sous une forme différente de celle qu'il avait avant sa résurrection, sous une forme qui ne permettait pas de le reconnaître : *ita breviter innuere videtur quod Luc. 24, 30. 31 narrat* (*Knab.*).

13) Les deux ont auprès des autres disciples le même insuccès que Magdeleine. On a mis ce passage en contradiction avec Lc., où l'on voit les Onze dire aux deux que Jésus est ressuscité et qu'il a apparu à Simon. De cette contradiction apparente, Knab. conclut que la finale n'a pas été ajoutée, car l'auteur aurait eu soin d'éviter la difficulté. Mais si la finale est de Mc., Lc. qui connaissait Mc. aurait dû prendre soin de son côté d'éviter la contradic-

14 Enfin il se manifesta aux Onze eux-mêmes pendant qu'ils étaient à table, et il leur reprocha leur infidélité et la dureté de leur cœur, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité.

tion apparente. D'ailleurs la difficulté n'est point tellement considérable. La pensée de l'auteur de la finale est que les Onze n'ont été vraiment convaincus que lorsqu'ils ont vu, en d'autres termes, que leur conviction repose sur une expérience personnelle. Mais c'est aussi la pensée de Lc.; les apôtres doutent encore (Lc. XXIV, 41) quand le Seigneur leur a apparu. A plus forte raison, après avoir raconté aux deux arrivants comme réel un événement aussi inouï, les Apôtres pouvaient se demander ce qu'il en était (*Knab.*). Le v. 13 de Mc. est d'un tel raccourci, comme le v. 12, qu'il ne s'attache qu'au sentiment qui prépare le mieux la manifestation définitive.

14-18. Apparition aux Onze. Leur mission (Lc. XXIV, 36-43; Jo. XX, 19-23; Mt. XXVIII, 16-20; cf. I Cor. XV, 5 ss.).

C'est en cet endroit surtout qu'il faut tenir compte de l'intention de l'auteur. Son dessein n'est pas de décrire les apparitions dans leurs circonstances particulières. Il n'indique ni le lieu, ni le temps. Il a peut-être en vue une apparition spéciale, celle qui eut lieu le soir même de la résurrection (Lc. XXIV, 36-43; Jo. XX, 10-24), mais cette apparition lui suffit et pour caractériser l'attitude des Onze antérieurement, et pour situer la mission qui, en fait, ne leur fut donnée que plus tard.

Knab. dit très bien que la narration étant très raccourcie, il n'est pas nécessaire d'appliquer les paroles du v. 15 à l'apparition du v. 14, pas plus que de supposer qu'il n'y a pas d'intervalle entre les vv. 19 et 20. C'est reconnaître que l'auteur s'affranchit des procédés ordinaires de l'histoire pour tracer un tableau qui résume en une seule scène toute la vie du Christ ressuscité avec ses Apôtres. Conclure de ce tableau que l'auteur plaçait l'Ascension au soir même de Pâques, ce serait oublier le caractère de cette finale qui n'est qu'un résumé schématique.

14) ὕστερον, rendu par *novissime*, a fait rapporter cette apparition au jour même de l'Ascension. Bède : *novissimum quippe illud est, quod Dominum apostoli in terra viderunt, quando ascendit in coelum, quod factum est quadragesimo die post eius resurrectionem.* Mais à ce moment Jésus avait vu plus d'une fois ses disciples, et il n'avait plus à leur reprocher leur incrédulité. Il s'agit donc plutôt, dans la pensée de l'auteur, de la première apparition aux Onze (*Fillion, Knab.* etc.). Et, en effet, on ne peut supposer que l'auteur de la finale, surtout s'il est plus récent que Mc., n'a pas tenu compte des textes de saint Paul ni de saint Jean. D'après Jo., il est vrai, Thomas était absent; les disciples n'étaient donc que dix, mais les Onze est un terme reçu, et nous venons de dire que l'auteur fait abstraction des modalités précises. — ὕστερον s'applique moins au temps réel qu'à la marche du thème. Après avoir apparu à Magdeleine, puis aux deux, c'est la manifestation définitive (le mot n'est pas du style de Mc.; cf. Mt. XXI, 37 : ὕστερον δέ [Mc. : ἔσχατον]; Mt. XXII, 27 : ὕστε-

15 Et il leur dit : « Allez par tout le monde, prêchez l'Évangile à toute créature. 16 Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé;

ρον δέ [Mc. : ἔσχατον]), aux Onze eux-mêmes, αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα, que la *Vg.* a traduit *illis*, au lieu de *ipsis* (*Swete*).

Les Onze sont à table, ce qui coïncide assez bien — quoique pas strictement — avec Lc. xxiv, 41.

Schanz et Knab. prétendent que les reproches adressés aux Onze rentrent bien dans la manière de Marc. Mais cela n'est pas exact, et Swete remarque que nulle part les disciples ne sont traités avec autant de rigueur; ὀνειδίζειν n'est jamais employé à leur endroit, non plus que ἀπιστία et σκληροκαρδία. Même Mc. iv, 40 et viii, 17 sont d'un autre ton. Pendant sa vie mortelle, Jésus leur avait reproché l'insuffisance de leur foi, leur cœur peu ouvert à ses enseignements. Maintenant il s'agit d'une incrédulité positive dans un cas déterminé. Avertis par les annonces que le Sauveur leur avait données de sa résurrection, ils auraient dû croire ceux qui l'avaient vu ressuscité (le parf. comme II Tim. ii, 8). Sur l'addition du ms. Freer en cet endroit, voir la note sur toute la finale.

15) On dirait que nous sommes ici transportés en Galilée; du moins les paroles de Jésus se rapprochent beaucoup de celles qu'il prononce dans Mt. xxviii, 19, en Galilée. On a déjà signalé cet extrême raccourci, qui est si peu dans la manière de Mc. — Knab. prétend que ces paroles avaient un intérêt spécial pour les Romains. Il est vrai que l'Église romaine devait être chargée de l'apostolat du monde entier plus que toute autre, en vertu de ses prérogatives, mais les paroles de Jésus s'adressent ici à tous les Apôtres, non aux Romains habitant Rome. Mt. ne parle pas autrement. Il serait plus juste de noter que τὸ εὐαγγέλιον est un mot de Mc., ainsi que la prédication de l'Évangile (i, 14) et dans le monde entier (xiii, 10; xiv, 9). Mais κτίσις dans Mc. (x, 6; xiii, 19) signifiait plutôt l'acte créateur tandis qu'ici κτίσις est pris dans le sens paulinien (Rom. viii, 19. 20. 21. 22; Col. i, 23) pour signifier toutes les créatures, et spécialement les hommes. Dans le style rabbinique בְּרִיָּה signifie aussi un être humain. Tout en s'adressant avant tout et, dans un certain sens, exclusivement aux hommes, la proclamation de l'Évangile atteint par eux la création tout entière, dont Jésus-Christ est le Roi.

16) L'Évangile prêché, le monde et chaque personne devront prendre position. D'un côté la foi, suivie du salut; de l'autre le refus de croire et la condamnation. Celui qui aura cru aura aussi accepté le baptême qui le fait entrer parmi les fidèles. Sur ce salut, au sens spirituel, cf. viii, 35; x, 26; xiii, 13 mais non xiii, 20. Sur la condamnation de l'infidélité, cf. Jo. iii, 18 : ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, où le sens johannique est d'une condamnation mystique déjà prononcée, tandis que κατακριθήσεται indique plutôt la condamnation au tribunal du dernier jugement; κατακρίνειν d'une condamnation officielle Mc. x, 33; xiv, 64; Mt., Lc. L'antithèse est dans l'acceptation par la foi ou dans le refus de l'Évangile. Il faut le prendre avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire avec des œuvres conformes à la foi. Ce serait aussi trop insister

celui qui ne croira pas sera condamné. [17] Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : ils chasseront les démons en mon nom, ils parleront des langues nouvelles, [18] ils prendront les serpents et s'ils boivent quelque [poison] mortel, il ne leur fera pas de mal; ils imposeront les mains aux malades, et ils seront guéris. »

sur le sens strict que de refuser le baptême aux enfants, sous prétexte qu'ils n'ont pas encore la foi. Le verbe ἀπιστεῖν dans le sens de refuser sa foi à de (prétendus) miracles, *Sylloge*... **802**, 24 : ἀπίστει τοῖς ἰάμασιν.

17) Jésus promet à ceux qui auront cru le don des miracles, non pas à quiconque aura cru, τῷ πιστεύσαντι, mais à la collectivité, c'est-à-dire à quelques-uns selon l'opportunité. Quoique les miracles de l'ordre psychologique ne soient pas inférieurs aux autres, cependant ils servent moins aisément de signes, σημεῖα, que des miracles d'un ordre plus sensible, et c'est bien de ces derniers qu'il est ici question. Un certain nombre de cas sont cités comme typiques. L'expulsion des démons a été souvent relevée par Mc., soit de la part de Jésus (I, 34. 39), soit comme pouvoir donné aux disciples (III, 15), soit même comme opérée par un étranger ἐν τῷ ὀνόματι, « au nom de » Jésus (IX, 38). A plus forte raison en sera-t-il ainsi dans la suite. Les faits sont attestés par s. Justin, *Dial.*, 76 : καὶ νῦν ἡμεῖς οἱ πιστεύοντες... τὰ δαιμόνια πάντα καὶ πνεύματα πονηρὰ ἐξορκίζοντες ὑποτασσόμενα ἡμῖν ἔχομεν (cf. *eod. loc.* 30); par Tertullien, *Ad Scap.* II : *daemones autem non tantum non respuimus verum et revincimus et quotidie traducimus et de hominibus expellimus, sicut plurimis notum est;* par s. Irénée, cité par Eus. *H. E.* V, VII, 4-6. Dans ce tableau remarquable des dons spirituels accordés à l'Église, l'évêque de Lyon s'inspire des faits et non directement du texte de Mc. Il cite les démons expulsés, les presciences, visions et paroles prophétiques, les guérisons de malades et même des résurrections, puis le don des langues, la manifestation des secrets du cœur et l'explication des mystères de Dieu. Voici les passages qui se rapprochent le plus de notre texte : οἱ μὲν γὰρ δαίμονας ἐλαύνουσιν βεβαίως καὶ ἀληθῶς... ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰῶνται καὶ ὑγιεῖς ἀποκαθιστᾶσιν... καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ... παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις. Eusèbe (*h. l.*) et s. Grégoire (*Hom. in Evang.* XXIX, 4) avaient le sentiment que ces dons avaient été donnés à la primitive Église pour développer la foi dans des circonstances où tout lui était contraire. Néanmoins les paroles du Sauveur ne sont pas restreintes à un temps déterminé, et le don des miracles a toujours existé dans l'Église.

Les langues sont « nouvelles » par rapport à ceux qui ne les savaient pas; καιναῖς est certain quoique omis par de bonnes autorités textuelles sans que le sens soit changé. Sur le don des langues, cf. l'article très suggestif du R. P. O'Reilly, O. P., dans *American Ecclesiastical Review,* juillet 1910.

18) Les serpents ne feront point de mal; cf. Is. XI, 8 : καὶ παιδίον νήπιον ἐπὶ τρωγλῶν ἀσπίδων. Jésus avait déjà (dans Lc. X, 19) donné à ses disciples le pouvoir de marcher sur les serpents. L'incident arrivé à s. Paul (Act.

19 Or le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au

xxviii, 3 s.) est un cas de ce genre. Évidemment il ne s'agit pas de jongler avec les serpents venimeux.

— θανάσιμον, cf. *Sylloge*... **815**, 2 : φάρμακα θανά[σιμα]. Papias racontait un trait semblable de Justus Barsabas (Eus. *H. E.* III, xxxix, 9) : ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος. Les *Acta Johannis* (9 et 10; éd. *Bonnet*, p. 156 s.) font boire à s. Jean un φάρμακον θανάσιμον, sans qu'il en soit incommodé. On raconte un trait semblable de s. Louis Bertrand, apôtre de la Nouvelle-Grenade. — L'imposition des mains dans ce cas n'a rien de rituel; c'est une imitation de ce qu'avait fait Jésus vi, 5. Les disciples feront ce qu'a fait le Maître, comme il le promet aussi dans Jo. xiv, 12 : ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει.

19-20. Ascension du Sauveur et prédication de l'Évangile (cf. Lc. xxiv, 50 ss.; Act. i, 9 et I Pet. iii, 22; Rom. viii, 34; Heb. viii, 1).

19) ὁ μὲν οὖν qui commence ce verset est en opposition avec ἐκεῖνοι δέ du v. 20. D'un côté la vie céleste de Jésus, de l'autre le travail des siens sur la terre. ὁ κύριος Ἰησοῦς (Ιησους n'est pas critiquement certain) ne se trouve pas dans les évangiles si ce n'est Lc. xxiv, 3 (pas absolument certain). L'expression s'explique bien par l'entrée de Jésus dans la gloire et est fréquente dans les Actes.

— μετὰ τὸ λαλῆσαι n'est pas entendu au sens strict par les exégètes catholiques qui, presque unanimement, reconnaissent dans l'apparition précédente celle du soir de la Résurrection. En effet ce serait contredire la donnée formelle de Act. i, 3. Cette exégèse est assurément légitime, mais il faut donc reconnaître qu'il y a quelquefois dans les écrits inspirés une perspective qui tromperait si l'on n'avait pas d'autres textes inspirés pour guides, et permettre que le même criterium soit appliqué dans d'autres cas. La réponse est d'ailleurs plus solide si la finale de Marc est un résumé rapide, d'un auteur plus récent que Mc., dont on ne peut soupçonner qu'il ait voulu s'écarter de la tradition.

— ἀνελήμφθη, comme pour Élie (IV Regn. ii, 11; Eccli. xlviii, 9; I Mac. ii, 58); *Vg. assumptus est.* Ce terme semble indiquer la vertu de Dieu qui enlève Jésus au ciel. L'Église grecque a conservé ce terme (ἡ ἀνάληψις) pour la fête que nous nommons l'Ascension, le nom d'Assomption étant employé pour Marie. Le N. T. emploie soit un terme qui marque comme ici la force qui enlève Jésus (Act. i, 9 : ἐπαρθῆναι), soit des termes qui marquent sa vertu propre, ἀναβῆναι (Jo. vi, 62; xx, 17, *bis*), πορευθῆναι εἰς οὐρανόν (I Pet. iii, 22), διεληλυθέναι τοὺς οὐρανούς (Heb. iv, 14), et c'est de ce côté qu'ont incliné les *Credo;* cf. *Symb. apost. sec. ord. romanum : ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis;* d'après s. Cyr. de Jér. : καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς — καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός (Denz., 10e éd., 6. 7), et le symbole de Nicée.

La session à la droite du Père est naturellement une expression métaphorique; c'est une vérité de foi qui n'a pu être constatée par des témoins, non plus d'ailleurs que le terme de l'Ascension de Jésus. L'auteur n'écrit plus ici

ciel, et il s'est assis à la droite de Dieu, [20] et eux s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur les assistant et confirmant la parole par les miracles qui l'accompagnaient.

comme historien. Il constate au nom de la foi l'accomplissement d'une partie de ce que Jésus avait annoncé aux sanhédrites (XIV, 62).

20) L'auteur représente la prédication de l'Évangile à vol d'oiseau. Il n'a pas dit où étaient les apôtres, il ne dit pas d'où ils sortent. On doit penser à Jérusalem, puisque rien n'indique qu'on s'en soit éloigné. Il n'est question ni de la descente du Saint-Esprit, ni de la fondation de l'Église de Jérusalem. On dirait simplement la réalisation de l'ancienne prophétie : ἐκ γὰρ Σειὼν ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ (Is. II, 3). Cette vue schématique n'exclut évidemment pas les modalités de l'histoire qu'elle néglige de raconter. S. Justin a eu en vue ce passage en écrivant : ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν (*Apol.* I, 45).

— πανταχοῦ, l'horizon est le monde entier (autrement dans Mc. I, 28). La tâche est immense, mais quoi de plus consolant que cette assistance de Jésus ressuscité? Il travaille avec ses Apôtres, et comme Dieu garantit le succès. — βεβαιοῦν se dit du vendeur qui garantit l'acheteur contre toute éviction, et qui assure la qualité de la marchandise. Jésus montre par les effets qui accompagnent la parole que c'est bien la parole de vérité. Le caractère divin de cette garantie est mis en relief par Heb. II, 3. 4. Swete cite dans Plut. l'alliance des deux mots βεβαιοῦν et συνεργεῖν : τοῦ βεβαιοῦντος καὶ συνεργοῦντος πρὸς νόησιν καὶ πίστιν. Les σημεῖα ne sont pas seulement ceux des vv. 17 et 18, c'est tout ce qui prouve la vérité et la sainteté de la doctrine évangélique.

La finale de Marc (XVI, 9-20).

A propos de la finale du second évangile, on peut aborder deux questions : celle de canonicité, et celle d'authenticité littéraire.

Ou plutôt le premier point n'est pas en question pour les catholiques ; il est défini par l'autorité de l'Église; nous pouvons seulement montrer le bien-fondé de cette décision.

Le second point au contraire peut être agité comme une question débattue (1). Les protestants ne distinguent pas ces deux points de vue, parce que les questions de canonicité n'ont plus d'importance pratique pour eux. Ce n'est pas une raison pour imiter leur méthode.

La canonicité suppose seulement l'examen de la tradition; la question d'authenticité littéraire dépend en outre de l'examen de la finale elle-même (2).

(1) Brassac, *Manuel biblique*, III, 13e éd., p. 82 : « Quoi qu'il en soit, l'authenticité du passage n'est pas nécessairement liée à son inspiration. »

(2) Pour l'authenticité dans le sens le plus complet :
Burgon, *The last twelve verses of the Gospel according to S. Marc*, 1871.

Nous plaçons donc en tête les faits de tradition indispensables pour l'examen des deux points.

1. — *La tradition diplomatique et patristique.*

1) *Les manuscrits.* — Les manuscrits sont répartis en trois groupes, selon qu'ils n'ont pas du tout de finale, ou qu'ils ont une finale courte, ou qu'ils ont la finale reçue (XVI, 9-20).

Pour la clarté nous commençons par le premier cas.

A. N'ont absolument rien après le v. 8, les manuscrits grecs *Vaticanus* et *Sinaïticus*, le manuscrit syriaque du Sinaï, quelques manuscrits arméniens, entre autres le codex 1315 de Gregory, de l'an 887.

L'intention de ces mss. de terminer l'évangile au v. 8 est évidente, car ils ajoutent « évangile de Marc », ou « fin de l'évangile de Marc ». On a seulement noté que le *Vaticanus* a laissé en blanc non seulement la fin de la colonne, mais encore la colonne suivante, de sorte qu'il restait assez d'espace, en serrant un peu, pour écrire la finale que nous nommons dès maintenant canonique. Toutefois il ne s'est pas arrêté à l'idée de la transcrire, et il l'a, en fait, exclue.

On ne peut nier l'autorité considérable des mss. B et ℵ, les seuls que nous possédions du IVe siècle.

L'autorité du ms. syriaque du Sinaï est moindre. Il représente, il est vrai, une voix de l'ancienne version syriaque, mais le ms. Cureton, qui appartient à la même version, contient les versets 17 à 20 (1).

De plus, la plupart des critiques regardent cette ancienne version comme postérieure à la traduction syriaque du Diatessaron de Tatien qui contenait la finale canonique.

Je ne suis pas en état d'apprécier exactement la situation des versions arméniennes. M. Conybeare, critique bien informé et des plus indépendants, estime que la version arménienne primitive contenait la finale canonique, et qu'elle a été supprimée depuis parce qu'on croyait savoir en Arménie que Marc n'en était pas l'auteur (2).

Les autorités que nous venons de citer sont les seules à omettre la finale. Cette omission devait naturellement laisser des traces dans quelques copies, même quand on comblait la lacune. De là des indications comme τέλος, « fin » après le v. 8, indication d'ailleurs équivoque, ou la mention que ce qui suit ne se trouve pas partout. Il serait inutile et presque impossible de

MARTIN, *Introduction à la critique textuelle du N. T. Partie pratique*, tome II, 1884.

SCRIVENER, *A plain introduction to the criticism of the new Testament*, 4e éd., 1894, II, 337-344.

Contre : ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 1890, II, 910-938 et *Einleitung in das Neue Testament*, 1899, II, 227-240.

SWETE, Commentaire, *Introduction*, CIII-CXIII.

WESTCOTT et HORT, *The new Testament*, Introduction, appendix, 28-51.

(1) C'est d'ailleurs tout ce qui a été conservé de Marc dans ce ms.

(2) D'après ZAHN, *Einleitung*, II, p. 238.

faire le relevé exact de ces notes, on a cité aussi une trace de cette tradition dans un lectionnaire arabe qui s'arrête au v. 8 (1).

B. L'argument qu'on tire de l'absence de la finale canonique dans quelques témoins est fortifié par l'existence d'une finale plus courte. Il paraît en effet évident que celui qui a composé la finale courte ne reconnaissait pas l'autorité indiscutable de la finale canonique. Dans ce cas, en effet, à supposer qu'il eût pensé que la finale canonique était mal soudée à l'évangile, que le v. 9 n'était pas une suite convenable du v. 8, il lui eût suffi de dire que les saintes femmes avaient fait leur commission, c'est-à-dire d'ajouter une ligne ou deux entre 8 et 9 sans rejeter le reste.

La finale courte ne se trouve toute seule que dans le ms. *k*, de l'ancienne latine, et, si je comprends bien la note de Tischendorf, dans deux mss. éthiopiens (2).

Le codex *k* (*bobiensis,* du IVe ou du Ve s.) est celui qui représente le mieux la tradition africaine.

En corrigeant le texte de ses erreurs évidentes on a la rédaction (H. von Soden) : 9 *omnia autem quaecumque praecepta erant eis, qui cum petro erant, breviter exposuerunt. post haec et ipse iesus adparuit et ab oriente usque in occidentem misit per illos sanctam et incorruptam praedicationem salutis aeternae. Amen.*

Le copiste du ms. *k* ne connaissait probablement que cette finale. Le copiste du codex Ψ (3) connaissait la finale canonique, mais préférait la finale courte, car il insère la courte sans aucune remarque (4), et ne cite la canonique qu'après, en la faisant précéder de ces mots : ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ.

Dans les autres cas où reparaît la finale courte, sa situation est moins favorable.

Trois onciaux (5) la donnent avant la finale canonique, mais après avoir marqué que l'évangile est terminé.

Voici par exemple la disposition de l'excellent ms. L, qui suit B de très près (VIIIe siècle). Après εφοβουντο γαρ, quelques signes pour marquer la fin. Puis : φερετε που και ταυτα παντα δε τα παρηγγελμενα τοις περι τον πετρον συντομως εξηγγιλαν μετα δε ταυτα και αυτος ο ΙC, απο ανατολης και αχρι δυσεως εξαπεστιλεν δι' αυτων το ιερον και αφθαρτον κηρυγμα της αιωνιου σωτηριας. εστην δε και ταυτα φερομενα μετα το εφοβουντο γαρ Αναστας δε πρωϊ... αμην κατα μαρκον. Donc L laisse le choix à ses lecteurs entre la finale courte et la finale canonique.

Les deux autres onciaux sont lacuneux vers la fin, l'un d'eux (6) met la

(1) Gregory, *Textkritik,* n° 101, p. 590, du VIIIe s.
(2) Je ne vois aucune lumière sur ce point dans le Catalogue de Gregory. D'après Westcott et Hort ces mss. éthiopiens ont les deux finales, la courte la première. D'ailleurs la chose est sans importance, puisque la version éthiopienne ne peut guère dater que du Ve siècle.
(3) VIIIe ou IXe siècle, 044 dans la nouvelle numérotation de Gregory.
(4) Le τέλος après le v. 8 marque, d'après Gregory, la fin d'une leçon, non la fin de l'évangile.
(5) Dans Swete L, ך^12^ et ק, d'après la nouvelle numérotation de Gregory 019, 0112, 099.
(6) Cod. 0112 du VIIe s., au Sinaï.

fin après le v. 8. Il a donc perpétué explicitement en grec la tradition des deux mss. du quatrième siècle ; il est du Sinaï.

Mais on ne peut dire que ces trois onciaux préfèrent la finale courte à la longue. Reproduisant les deux, ils devaient mettre la première celle qui se soudait le plus étroitement au v. 8.

Après cela la finale brève ne se trouve plus qu'en marge du cursif 274 (Paris, Nationale, xe s.), de la syriaque harkléenne (1), de deux mss. coptes en dialecte memphitique (2).

On voit que l'autorité de cette finale a toujours été des plus restreintes et qu'elle a constamment été en diminuant. Il ne saurait être question de la regarder ni comme canonique, ni comme authentique, et Nestle lui a fait trop d'honneur en l'imprimant à la suite de l'autre comme si elle avait les mêmes droits. En voici le texte critique d'après Swete, à titre de renseignement :

πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ ὁ Ἰησοῦς ἐφάνη αὐτοῖς, καὶ ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

Le principal intérêt de la finale, c'est, nous l'avons dit, d'attester un état du texte qui ne contenait pas la finale canonique. Cependant il faut maintenir l'argument dans ses limites propres. La finale courte est trop peu répandue pour être très ancienne. Elle ne peut donc prouver qu'une chose, c'est que, au moment où elle a été écrite, il y avait des mss. qui se terminaient au v. 8, ce que personne ne peut nier. L'auteur de la finale courte n'admettait pas l'autorité de la finale canonique, ou n'en avait pas connaissance, mais le peu de succès de sa propre tentative montre que le plus grand nombre, l'unanimité morale, n'a pas pensé comme lui.

C. Le troisième état des mss. est l'existence de la finale canonique.

Ce que nous avons relevé jusqu'à présent est l'exception : il suffirait donc de dire que tous les autres témoins ont la finale.

Citons cependant : tous les mss. grecs sauf ℵB, et dès le cinquième siècle.

Tous les mss. de l'ancienne latine, sauf *k*; il faut ajouter que *a* et *b* sont lacuneux.

Tous les mss. de la Vulgate.

Chez les Syriens, le Diatessaron de Tatien, le ms. Cureton de l'ancienne version syriaque, la pechittâ, les trois mss. de la version hiérosolymitaine, l'édition harkléenne.

Tous les mss. coptes du dialecte memphitique examinés, soit une trentaine.

Il semble assez certain que la version sahidique contenait la finale; quoique tous les mss. soient lacuneux, il y a une trace du v. 20 (3).

(1) M. Delaporte a photographié à Homs un évangéliaire de cette recension. D'après lui : « A la fin de Marc XVI, 8, une note marginale indique que là se termine l'évangile dans les livres arméniens; une autre note, à la page précédente, donne la version de la finale apocryphe de l'évangile, dans les termes connus par la publication de White » (*RB*. 1907, p. 257).

(2) Dans Horner, A, de 1174 et E, de 1208.

(3) Le raisonnement de Zahn (*Geschichte*... II, 926 s.) prouve bien que la feuille qui fait allusion à ce verset n'est pas un texte évangélique, mais l'allusion au v. 20 en sahidique n'en subsiste pas moins, et le plus simple est de penser que l'auteur cite une version.

La version gothique.

Les mss. éthiopiens sauf deux, à ce qu'il semble.

Les mss. arméniens en majorité; la finale a prévalu partout, et nous avons déjà dit que, d'après M. Conybeare, elle faisait partie de la version à son origine.

L'examen des manuscrits prouve donc que s'il y a eu des doutes, on ne s'y est pas arrêté. Et cela s'est fait de la même façon dans toute l'Église. Si les doutes ont empêché que cela se fasse sans examen, l'examen a tourné en faveur de la finale, comme le dit la glose si intéressante qui termine la *Catena* de Marc :

εἰ δὲ καὶ τὸ, « ἀναστὰς δὲ πρωῒ » μετὰ τὰ ἐπιφερόμενα παρὰ πλείστοις ἀντιγράφοις οὐ κεῖνται ἐν τῷ παρόντι εὐαγγελίῳ, ὡς νόθα νομίσαντες αὐτὰ εἶναι, ἀλλ' ἡμεῖς ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων ἐν πλείστοις εὑρόντες αὐτὰ, καὶ κατὰ τὸ Παλαιστιναῖον Εὐαγγέλιον, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια Μάρκου, συντεθείκαμεν, καὶ τὴν ἐν αὐτῷ ἐπιφερομένην δεσποτικὴν ἀνάστασιν, μετὰ τὸ « ἐφοβοῦντο γὰρ », τουτέστιν ἀπὸ τοῦ « ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου » καὶ καθ' ἑξῆς, μέχρι τοῦ « διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων. Ἀμήν ».

Il est difficile d'admettre que cette glose soit de Victor d'Antioche, qui n'a pas commenté la finale; elle caractérise bien cependant le travail de vérification auquel on s'est livré avant de recevoir la finale, et elle a été reproduite dans plus de vingt cursifs.

2) *Les Pères.* — Nous examinerons la tradition des Pères dans le même ordre.

Disons d'abord que la finale courte n'a aucune attestation parmi les Pères.

Puis voyons ce qu'on allègue contre la finale canonique.

C'est d'abord le silence d'un grand nombre de Pères. Tertullien n'en parle pas, ni s. Cyprien, et cela est assez étonnant comme Knabenbauer le reconnaît, puisqu'ils ont traité du baptême (1). On cite encore Origène, Clément d'Al., s. Athanase, s. Cyrille de Jérusalem, s. Basile, s. Grégoire de Nazianze, etc. Mais ce témoignage purement négatif a moins de force, d'autant qu'il est certain que l'Évangile de s. Marc était moins lu et moins commenté que les autres.

Mais il y a le doute positif d'Eusèbe, fort mal disposé envers la finale. Marinus l'avait consulté sur la difficulté de concilier sur le moment de la Résurrection s. Matthieu qui dit ὀψὲ σαββάτων et s. Marc qui dit πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (2).

« On peut, dit-il, répondre de deux manières : Quelqu'un n'admettant pas l'authenticité de cette section, de la péricope qui contient ces mots, pourrait dire qu'elle ne se trouve pas dans tous les exemplaires de l'Évangile selon Marc; car les exemplaires exacts marquent la fin de l'histoire de Marc aux discours du jeune homme qui a apparu aux femmes..., auxquels il ajoute « et « l'ayant entendu, elles s'enfuirent et ne dirent rien à personne, car elles « avaient peur ». A ce point la fin de l'Évangile selon Marc est marquée dans presque tous les exemplaires. Ce qui suit et qui se trouve rarement dans quelques exemplaires, mais non dans tous, serait de trop, et surtout s'il avait

(1) *Maiore probabilitate textus ille ignotus erat Tertulliano et Cypriano* (Knab., *Com.*, p. 450).

(2) C'est du moins la leçon d'Eusèbe.

quelque contradiction avec le témoignage des autres évangélistes. Voilà ce que quelqu'un pourrait dire, en écartant d'avance et en supprimant toute question superflue. Mais un autre, n'osant rejeter l'autorité de tout ce qui se trouve d'une façon quelconque dans la tradition écrite des Évangiles, dira qu'on peut lire de deux manières (1) », etc. Suit une solution, qui consiste à rattacher πρωΐ à l'apparition, non à la résurrection.

De ce passage d'Eusèbe il semble bien résulter que lui-même n'admettait pas l'autorité canonique de la finale, mais aussi que cette opinion n'aurait pas été suffisamment appuyée à ses yeux sur la tradition textuelle, et qu'elle s'appuyait aussi sur l'inconvénient d'une contradiction avec les autres évangélistes. De plus il sait que son opinion personnelle n'est pas admise de tout le monde, si bien qu'enfin il place la défense évangélique sur le terrain de la canonicité du morceau. Aussi bien ses affirmations sont-elles singulièrement flottantes. D'abord la finale ne se trouve pas dans tous les exemplaires, elle manque aux plus exacts ; puis elle se trouve rarement, mais pas dans tous, ce qui serait contradictoire, s'il fallait prendre σπανίως à la lettre. On voit que l'argumentation — que d'ailleurs Eusèbe refuse de prendre à son compte — revient au point de départ au moment où elle allait glisser dans l'exagération. On peut donc conclure seulement que la finale n'était pas dans tous les exemplaires ; que les exemplaires qui ne l'avaient pas étaient les plus exacts, c'est-à-dire des exemplaires critiques, venant peut-être d'Origène ; enfin qu'on admettait d'autant plus volontiers la lacune que cela supprimait une difficulté.

Il est d'ailleurs très vraisemblable qu'Eusèbe, fidèle à ses principes, n'a pas compris la finale dans la répartition de ses chapitres. Il n'a divisé Marc qu'en 233 sections. Or les copistes en ont ajouté d'autres, jusqu'à 241 ; c'est donc qu'ils ont dû augmenter le chiffre d'Eusèbe pour tenir compte de la finale (2).

Les paroles d'Eusèbe devaient avoir un écho. S. Jérôme, dans sa lettre à Hedibia, résume la solution d'Eusèbe (3) : *huius quaestionis duplex solutio est; aut enim non recipimus Marci testimonium quod in raris fertur evangeliis, omnibus Graeciae libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, praesertim cum diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur; aut hoc respondendum quod uterque verum dixerit...*

C'est un extrait, ce n'est point une opinion personnelle. Aussi Jérôme a-t-il maintenu sans hésitation la finale dans sa revision de la Vulgate, et un texte que nous aurons l'occasion de citer indique la même solution.

(1) *P. G.* XXII, 937 : τούτου διττὴ ἂν εἴη ἡ λύσις· ὁ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον αὐτό, τὴν τοῦτο φάσκουσαν περικοπὴν ἀθετῶν εἴποι ἂν μὴ ἐν ἅπασιν αὐτὴν φέρεσθαι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου. τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ... οἷς ἐπιλέγει « καὶ ἀκούσασαι ἔφυγον καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ ». ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος. τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. ταῦτα μὲν οὖν εἴποι ἄν τις παραιτούμενος καὶ πάντη ἀναιρῶν περιττὸν ἐρώτημα. ἄλλος δέ τις οὐδ' ὁτιοῦν τολμῶν ἀθετεῖν τῶν ὁπωσοῦν ἐν τῇ τῶν εὐαγγελίων γραφῇ φερομένων, διπλῆν εἶναί φησι τὴν ἀνάγνωσιν κ. τ. λ.

(2) GREGORY, *Textkritik*, p. 869 ss.

(3) *Ep.* 120, 3; *P. L.* XXII, 987.

Dans l'Église grecque, les doutes d'Eusèbe sont encore mentionnés de temps en temps, mais personne n'ose plus prendre une position aussi hostile (1). On peut voir dans Tischendorf les gloses attribuées à Sévère d'Antioche et à Victor.

Le texte d'Euthymius est particulièrement intéressant. Il commente la finale, ce qui suppose bien qu'il la regarde comme canonique. Son doute porte donc plutôt sur l'authenticité littéraire que sur la canonicité : Φασὶ δέ τινες τῶν ἐξηγητῶν ἐνταῦθα (au v. 8) συμπληροῦσθαι τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιον· τὰ δὲ ἐφεξῆς προσθήκην εἶναι μεταγενεστέραν. Χρὴ δὲ καὶ ταύτην ἑρμηνεῦσαι, μηδὲν τῇ ἀληθείᾳ λυμαινομένην.

Venons maintenant aux témoignages positifs de la tradition.

La situation est encore plus favorable à la canonicité que celle qui résulte des manuscrits. Les mss. qui omettent la finale se prononcent en fait contre elle. Nous avons vu qu'aucun Père, pas même Eusèbe, n'a osé prendre ouvertement ce parti. De plus, tandis que א et B, les deux plus anciens onciaux, sont contraires, les témoignages positifs de la tradition sont antérieurs aux doutes dont nous venons de voir la manifestation.

Il n'est guère douteux que s. Justin l'ait connue : οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν (*Apol.* I, 45). Elle a été citée expressément comme étant de s. Marc par Irénée (III, x, 6) : *in fine autem evangelii ait Marcus : Et quidem dominus Iesus* etc., et le texte latin est confirmé par un scholion grec (2) : Εἰρηναῖος ὁ τῶν Ἀποστόλων πλησίον, ἐν τῷ πρὸς τὰς αἱρέσεις γ' λόγῳ τοῦτο ἀνήνεγκεν τὸ ῥητὸν ὡς Μάρκῳ εἰρημένον.

En Syrie, ce sont aussi les plus anciens auteurs qui reçoivent la finale, la doctrine d'Addaï et Aphraates, sans rappeler le Diatessaron de Tatien (3).

Puis, après le silence dont nous avons parlé, la tradition se resoude à l'antiquité, sans autre trace de désaccord que le fait d'Eusèbe et de ses adhérents. La finale canonique est citée sans aucune hésitation par s. Ambroise, s. Augustin et tous les latins après eux. En Égypte et en Orient, on cite Didyme (4), s. Épiphane (5), s. Chrysostome (6), les Constitutions apostoliques (7) etc., etc.

Il n'est pas certain que Celse ait eu en vue la finale de Marc en parlant de Marie de Magdala comme d'une folle, parce qu'il a pu songer à s. Jean. Mais elle a été visée par un ennemi du christianisme, combattu par Macaire de Magnésie, et qui pourrait être Porphyre (8). Julien l'Apostat la citait aussi, d'après un commentaire arabe inédit allégué par M. Martin (9).

(1) Le scholion κατὰ Μάρκον μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὐ λέγεται ὤφθαι τοῖς μαθηταῖς est attribué à Eusèbe lui-même par Zahn, *Geschichte...*, p. 915.
(2) *Cod. Harlei.* 5647 cité par Cramer, *Catena*, p. 499.
(3) Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, I, 244; II, 208.
(4) *De Trinit.* II, 13; *P. G.* XXXIX, 688.
(5) *Haer.* LXII, 6; *P. G.* XLI, 1057.
(6) *P. G.* LXI, 326.
(7) *P. G.* I, 948, 1061.
(8) Zahn, *Geschichte...*, 925.
(9) *Loc. laud.*, p. 227-230.

2. — *La canonicité de Mc. XVI, 9-20.*

Voilà les faits dans les grandes lignes, et une découverte particulière n'en altérerait probablement pas sensiblement la physionomie.

C'est d'après ces témoignages traditionnels que la question de canonicité devait être tranchée.

Elle l'a été par le Concile de Trente.

Le canon : *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... a. s.* s'applique à la finale de Marc qui est notoirement une partie de la Vulgate latine.

Et la question soulevée par les négations protestantes ne pouvait être résolue autrement. La finale, nous l'avons vu, avait été reçue partout, et figurait, au moment du concile, dans toutes les éditions autorisées de la Bible. Il y avait déjà, en fait, chose jugée par le témoignage de toute l'Église. De plus cet accord se retrouve aussi haut que nous puissions remonter. S. Justin et s. Irénée sont témoins pour l'Asie Mineure, Rome et la Gaule, la doctrine d'Addaï et Aphraates pour la plus ancienne tradition syrienne, et les modernes rejoignent cette antiquité sans qu'il se soit produit même une seule opposition formelle parmi les Pères.

Le silence de certains manuscrits, quelle que soit leur autorité, n'est point un argument décisif en sens contraire. Il suppose un doute, mais un doute qui a été résolu dans le sens de l'affirmative. L'absence de finale ne prouve même pas que l'évangile a été au début publié sans finale.

Plaçons-nous dans l'hypothèse des critiques. Supposons que certains personnages ecclésiastiques ont soupçonné, ou même qu'ils ont su que la finale n'était pas du même auteur que l'Évangile.

Avec des idées étroites, disons inexactes, sur la canonicité, ils ont pu conclure que la finale, n'étant point littérairement authentique, n'était pas non plus écriture inspirée, et la retrancher. Nous avons vu que d'après Conybeare, c'est probablement ce qui s'est passé en Arménie. La version arménienne contenait d'abord la finale, mais, comme on savait, ou qu'on croyait savoir qu'elle était d'Aristion, on l'a mise de côté dans certaines copies. Ce qui s'est passé en Arménie, d'après ce critique, a pu se passer pour les mss. grecs. Je ne crois pas possible qu'on ait osé écarter un fragment de Marc sous prétexte qu'il n'était pas en harmonie avec les autres évangiles; mais, si l'on doutait que Marc fût l'auteur de la finale, on a très bien pu refuser de la copier avec son évangile.

La lacune est donc peut-être due à une opération critique. L'Église n'a pas à s'occuper de ces considérations. Elle constate que la finale est reçue par des autorités de premier ordre aussi loin que remontent les témoignages, et surtout qu'elle est reçue partout ; or elle n'a pu se tromper sur un point aussi grave, qui appartient à la foi. Le Concile de Trente n'a fait qu'expliciter son jugement.

3. — *Authenticité littéraire.*

Mais la question littéraire ne se pose pas de la même façon. Les auteurs catholiques savent distinguer entre l'authenticité canonique et l'authenticité littéraire. Et même affirmer qu'un ouvrage est dû à tel auteur, ce n'est pas

nier qu'il ait été peut-être terminé par un autre. Ceux qui tiennent le plus fermement que Moïse a écrit lui-même le Deutéronome ne refusent pas d'admettre qu'un autre auteur y a ajouté le récit de sa mort.

On peut donc discuter très librement la question de savoir si c'est s. Marc qui a écrit les douze derniers versets du deuxième évangile, en d'autres termes, s'ils sont de la même main que le reste.

Pour se prononcer sur ce point, il ne suffit plus d'examiner la tradition, manuscrite ou patristique, il faut aussi aborder l'examen de la finale elle-même. La meilleure solution sera sans doute celle qui découlera le plus naturellement du double ordre de faits qui auront été constatés.

Nous n'avons pas à recommencer l'examen de la tradition, mais il faut cependant essayer d'interpréter le fait anormal de l'omission de la finale dans de si graves autorités.

Deux hypothèses se présentent. Ou bien l'omission représente l'état primitif du texte, ou bien elle s'est produite ensuite pour une raison quelconque.

Encore faudrait-il concevoir une raison.

Supposerait-on que la dernière feuille de l'évangile s'étant détachée par accident, on a copié un manuscrit tronqué? Mais si cet accident n'est pas arrivé à l'archétype lui-même, comment ne s'est-on pas préoccupé de le réparer? Et si l'accident est arrivé à l'original, où a-t-on pris la finale authentique? Dira-t-on que Marc avait écrit une autre finale qu'on a enlevée parce qu'elle était en contradiction avec les autres évangélistes? C'est l'opinion de plusieurs rationalistes, mais combien de contradictions apparentes n'a-t-on pas laissé subsister! Comment aucune trace de la finale authentique n'est-elle parvenue jusqu'à nous? MM. Zahn, Gregory, Loisy, se refusent à accepter cette solution, en effet parfaitement arbitraire. On ne prétendra pas non plus que c'est la finale canonique qui a été retranchée parce qu'elle n'était pas d'accord avec s. Luc. La difficulté n'est pas plus grave que tant d'autres. Et qui eût osé toucher à un texte reconnu comme étant de la même main que tout l'évangile, de la main de Marc, disciple de Pierre (1)?

Que si l'on est obligé de conclure que l'omission représente un état primitif du second évangile, les difficultés ne sont guère moins graves.

Marc, ou un auteur quelconque, a-t-il pu terminer un livre aussi brusquement?

M. Loisy l'a cru : « Quant à la forme abrupte de la conclusion, elle n'a rien d'étonnant pour un livre aussi mal composé que Marc, et de la part d'un écrivain sans expérience, qui ne se piquait pas de littérature. La conclusion du troisième évangile et celle des Actes ne sont pas beaucoup mieux réussies » (2).

Ce jugement est injuste pour Marc, et les exemples ne prouvent rien, car le troisième Évangile n'était qu'un premier livre qui devait être suivi par les Actes et les Actes ont un terme assez normal. Personne n'a été tenté de com-

(1) Personne ne s'arrêtera à la conjecture de Knabenbauer : les Alexandrins célébraient la résurrection à minuit; ils auraient cessé de lire la finale de Marc qui paraissait contraire, etc. Mais l'omission va de l'Afrique à la Syrie! et elle est si ancienne!

(2) *Les Évangiles synoptiques*, II, 788.

pléter les deux écrits de s. Luc. Non, le v. 8 de Marc n'est point la terminaison régulière d'un livre. On peut s'en rapporter là-dessus au jugement des anciens, qui ne s'en sont jamais tenus là, sauf dans trois manuscrits.

La seule hypothèse admissible, qui se place pour ainsi dire entre les deux autres, c'est que, si Marc a vraiment terminé son livre au v. 8, il se proposait d'ajouter quelque chose, et qu'il en a été empêché. Par quoi? nous ne saurions le dire, et il est inutile d'imaginer les hypothèses, comme par exemple qu'il se proposait de faire de l'apparition de Jésus aux Apôtres le début d'un livre dans le genre des Actes.

L'ouvrage de Marc étant demeuré inachevé, quelqu'un y aurait ajouté une finale, pour qu'elle fît désormais partie intégrante du livre canonique. Et l'on comprendrait très bien que cette finale, publiée après une première édition, n'ait pas été transmise dans tous les manuscrits.

C'est là une hypothèse qui s'accorde parfaitement avec ce que révèle l'examen critique de la finale.

Il y a trois raisons très graves de penser que la finale n'est pas de la même main que le reste de l'Évangile.

1. Entre le v. 8 et le v. 9 il y a solution de continuité. Il est déjà étrange que les saintes femmes ne fassent pas la commission dont on les a chargées. Ce n'est point seulement l'impression des critiques modernes, c'est aussi celle des anciens qui ont ajouté la finale courte. Il est encore plus étrange que l'une de ces femmes, Marie de Magdala, nous soit présentée dans la finale comme si elle paraissait pour la première fois. Et de même le fait de la résurrection est affirmé sans être relié aux paroles de l'ange.

2. Cette finale est un résumé. Tandis que Marc raconte d'une façon toujours expressive et pittoresque, avec une vue précise et détaillée des choses, la finale va, de l'apparition à Marie de Magdala au matin de Pâque jusqu'à l'Ascension du Sauveur, sans marquer aucune nuance de temps ni de lieu. On ne peut l'accorder avec s. Luc qu'en reconnaissant qu'elle a le caractère d'un schéma rapide. Même dans le récit de la tentation, Marc, plus court que Matthieu et que Luc, avait su garder beaucoup mieux son caractère propre et rapporter un trait particulier (1). Le seul point développé dans la finale est le discours du Sauveur (XVI, 14-18), contrairement à la manière ordinaire de Marc qui fait plus de place aux circonstances des faits qu'aux paroles du Seigneur.

3. Si ce n'est pas le style de Marc, les expressions sont aussi très différentes. On pourra s'en assurer en lisant le commentaire.

Ce sont là des raisons de critique interne, et il faudrait peut-être les sacrifier, malgré l'évidence qu'elles ont pour ceux qui sont accoutumés à ces études, si elles étaient condamnées par les témoignages externes. Mais quand on compare ce fait à cet autre que des manuscrits très anciens, de l'Afrique à la Syrie, en passant par la Palestine et l'Égypte, omettent la finale, on est acculé à choisir entre deux hypothèses. Ou vraiment l'évangile ne contenait pas d'abord la finale, ou elle a été retranchée parce qu'on y a reconnu la main d'un autre auteur. Dans les deux cas, Marc n'en serait pas l'auteur.

(1) Mc. I, 12 s.

Loin que cette opinion soit nouvelle, nous l'avons rencontrée expressément chez Euthymius.

Elle est proposée ici cependant sous toutes réserves, comme la plus probable, et avec une restriction sur laquelle il faut insister.

On dit ordinairement parmi les critiques que la finale dans XVI, 9-11 résume Jo. XX, 1-18 avec Lc. VIII, 2 ; dans XVI, 12-13 elle résumerait Lc. XXIV, 15-35. Il me paraît cependant peu probable que la finale résume d'après l'évangile de s. Jean. On n'a guère de raison de supposer qu'elle s'inspire de Jean que les vv. 9 et 10. Ils n'ont de commun avec Jean que la première apparition à Marie de Magdala, que l'auteur pouvait connaître par tradition. Dans Jean il n'est pas dit du tout que Marie ne rencontra que de l'incrédulité auprès des disciples. Quant à Luc, il semble que la finale lui a emprunté les sept démons de Marie et l'épisode des deux disciples ; mais le discours de Jésus aux disciples prouve bien que l'auteur ne se contentait pas de résumer. Il disposait d'une tradition qu'il a mise en œuvre avec une certaine indépendance.

Il est d'ailleurs très probable que la finale a été ajoutée peu de temps après que le second évangile a commencé à se répandre dans le public, sans quoi elle aurait plus difficilement obtenu l'autorité que lui reconnaît déjà très probablement s. Justin et certainement s. Irénée.

Peut-on savoir quel est l'auteur de la finale? En novembre 1891, M. F. C. Conybeare a découvert dans la bibliothèque du Catholicos arménien à Edschmiazin un ms. des Évangiles de l'an 986, dans lequel les douze derniers versets de Mc. sont précédés de la rubrique : « du prêtre Ariston ». Cet Ariston ne peut être Ariston de Pella, vers 135. On a pensé que c'était Aristion, dont parlait Papias comme d'un disciple du Seigneur (1), et dont il avait reproduit dans son ouvrage quelques relations des discours du Seigneur.

MM. Conybeare, Swete, Gregory (2) etc. acceptent cette hypothèse. M. Zahn l'a modifiée de la façon suivante. Il suppose que le rédacteur de la finale n'a emprunté aux diégèses d'Aristion que les vv. 14-18, précédés, dans le texte d'Aristion, de l'addition Freer dont nous aurons à parler.

Cette opinion ne va pas cependant sans difficulté. Si les diégèses d'Aristion d'où la finale serait issue, en tout ou en partie, figuraient dans Papias, Eusèbe n'aurait pas manqué de se servir de ce fait contre l'authenticité de la finale. S'il n'a nommé personne, c'est qu'il n'avait rien à dire. Si au contraire la finale ne figurait pas dans les diégèses rapportées par Papias, com-

(1) *H. E.* III, XXXIX, 14 : καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις.

(2) J'ajoute, à la correction des épreuves, que cette solution a été soutenue avec une grande fermeté par dom John Chapman : *Aristion, author of the epistle to the Hebrews* (*Revue bénédictine*, janvier 1905, p. 50-64) : « A careful examination of the passage itself shows that it is not written by the author of the rest of the Gospel, and that it is not the original ending (p. 50)... I believe the last twelve verses of S. Mark's Gospel not to be by S. Mark, but by Aristion, the disciple of the Lord. It seems to me, further, that it is clear that the Church receives them as inspired » (p. 51). Loin de conclure de la ressemblance de la finale de Marc avec l'épître aux Hébreux que cette finale est authentique, dom Chapman conclut que les deux morceaux ont pour auteur Aristion.

ment pouvait-on être informé en Arménie au xe siècle d'un fait dont Eusèbe n'avait pas connaissance au ive?

Il est donc impossible de s'arrêter à l'opinion de Zahn, et on ne peut proposer la tradition arménienne que sous toutes réserves. Elle prouve du moins qu'on croyait savoir dans ce milieu que Mc. n'était pas l'auteur de la finale, et qu'on se préoccupait du véritable auteur.

Quel que soit d'ailleurs l'auteur, il est très peu vraisemblable qu'il ait écrit la finale dans le but de compléter le second évangile. Cela résulte avec assez d'évidence de la comparaison de la finale canonique avec la finale courte, qui n'a, elle, d'autre raison d'être que de terminer l'évangile qui semblait inachevé. Tout ce qui prouve que la finale n'est pas de s. Marc prouve aussi qu'elle n'a pas été écrite directement en vue de ce qui précède. Selon toute apparence, un morceau déjà écrit, dont on savait qu'il émanait d'une main autorisée, a été ajouté au second évangile sans qu'on se préoccupât d'établir une soudure qui dissimulât le raccord. Et cela même est une preuve du respect qu'on savait dû à cette finale elle-même, sans parler de celui qui était dû à l'évangile.

La finale n'est donc pas l'œuvre d'un recenseur sans mission qui se serait cru le droit de retoucher un écrit inspiré, mais un fragment émané, sinon d'un apôtre, du moins d'un disciple du Seigneur dont l'autorité était reconnue. On voit que les doutes sur l'authenticité littéraire ne comportent aucune suspicion contre la canonicité.

4. — *L'addition Freer.*

On avait depuis longtemps remarqué une note de s. Jérôme (1) : *In quibusdam exemplaribus et maxime in graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur : Postea cum accubuissent undecim apparuit eis Iesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes : Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub Satana* (2) *est, qui* (3) *non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco iam nunc revela iustitiam tuam.*

L'addition se trouvait donc après le v. 14 de Mc., et s. Jérôme avait le texte du ms. grec sous les yeux, puisqu'il improvisait la traduction de ce v. 14, traduit autrement dans l'anc. lat. et la Vulgate.

Un ms. grec de ce type a enfin été découvert en Égypte, et acquis par M. Freer, de Detroit (États-Unis), en déc. 1906 (4).

Il contient même plus que ne cite s. Jérôme.

Voici le texte, avec quatre corrections dont deux sont assez évidentes, selon les coupures proposées par Gregory (5) :

[1] κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο (6) λέγοντες· [2] ὅτι ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας

(1) *Adv. Pelag.* II, 15; *P. L.* XXIII, c. 550.
(2) D'après un Ms. du Vatican, au lieu de *substantia.*
(3) lire *qui* au lieu de *quae* (mss.).
(4) Cf. *RB.* 1908, 450 ss.
(5) *Das Freer-Logion,* Leipzig, 1908.
(6) Ms. απελογουντε.

ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, [3] ὃ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων (1) [4] τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι (καὶ) (2) δύναμιν· [5] διὰ τοῦτο ἀποκάλυψον σοῦ τὴν δικαιοσύνην ἤδη, [6] ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ χριστῷ· [7] καὶ ὁ χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν· ὅτι πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ, [9] ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινά (3)· καὶ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτησάντων ἐγὼ (4) παρεδόθην εἰς θάνατον, [11] ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν, [12] ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄφθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν κληρονομήσωσιν — ἀλλὰ [15] πορευθέντες κ. τ. λ.

Ce que l'on peut traduire ainsi :

« Et ceux-ci alléguèrent pour leur défense : « Ce siècle d'iniquité et d'in- « crédulité est sous la domination de Satan qui ne permet pas que ce qui est « sous le joug des esprits impurs conçoive la vérité et la puissance de Dieu; « révèle donc dès maintenant ta justice ». C'est ce qu'ils disaient au Christ, et le Christ leur répondit : « Le terme des années du pouvoir de Satan est « comble; et cependant d'autres choses terribles sont proches. Et j'ai été livré « à la mort pour ceux qui ont péché, afin qu'ils se convertissent à la vérité et « qu'ils ne pèchent plus, afin qu'ils héritent de la gloire de justice spirituelle « et incorruptible qui est dans le ciel. Mais allez... »

Nous n'avons pas à faire le commentaire détaillé de ce morceau. Le sens général est assez clair. Il le serait plus encore si l'on supposait que, dans un passage antécédent, Jésus a prié ses apôtres de répandre sa doctrine dans le monde. Ses apôtres s'excusent, et objectent que le monde, étant sous le pouvoir de Satan, n'est pas disposé à la recevoir. Il faudrait d'abord que Jésus manifestât sa justice. En d'autres termes, le jugement, la manifestation solennelle du pouvoir de Dieu doit précéder son règne. C'est bien l'idée qu'on avait alors des rapports entre le jugement et le règne de Dieu.

La réponse de Jésus oppose à cette manifestation de la justice vindicative une autre manifestation, celle de la justice glorieuse dans le ciel. La perspective du règne de Dieu est donc transportée dans le ciel, avec la gloire spirituelle et incorruptible. Cependant dès à présent le règne de Satan est brisé sur la terre, et les pécheurs peuvent, grâce à sa mort, parvenir à la vérité. Le monde de la terre demeure donc dans son état, et il faut même s'attendre à de nouveaux malheurs temporels; mais il suffit aux apôtres de savoir que les hommes sont désormais en état de recevoir la vérité. Allez donc, etc.

On voit que le fragment se soude assez bien au v. 15; mais il n'a aucun lien avec le v. 14. C'est vainement que Gregory a essayé d'établir un contexte. Les Apôtres voudraient dire : Si nous n'avons pas cru, c'est que nous sommes les fils de notre temps, d'un temps qui est dominé par Satan. Ce serait de leur part une étrange excuse, et ils ne pourraient pas dire à Jésus qui se révèle à eux : montre donc dès maintenant ta justice. Évidemment ils parlent de la situation du monde en dehors d'eux, et c'est aussi de ce monde que parle Jésus.

(1) Ms. ακαθαρτα.
(2) Ms. om. και.
(3) Ms. δινα.
(4) Ms. υπερ ων εγω αμαρτησαντων.

Ce fait bien établi prouve que l'addition Freer ne peut absolument pas être regardée comme faisant partie de la finale. Il prouve même qu'elle n'a pas été composée pour être insérée dans la finale. C'est un morceau, emprunté quelque part, qui a été inséré dans cet endroit au moyen de deux petites sutures, ἀπελογοῦντο au début, et ἀλλά à la fin.

D'ailleurs le morceau ne fait pas mauvaise impression ; on peut le croire antérieur à l'évangile de s. Jean qui a consacré l'idée du jugement déjà rendu (Jo. XVI, 11). Il est possible que nous ayons là l'écho affaibli de paroles authentiques, prononcées par Jésus. Quant à prétendre, comme Zahn, que c'est un logion emprunté aux diégèses d'Aristion (1), c'est se lancer sans boussole dans les hypothèses.

(1) Je note, à la correction des épreuves, que M. Hugo Koch est entré dans la même voie que M. Zahn : *Der erweiterte Markusschluss und die Kleinasiatischen Presbyter* (*Bibl. Zeitschrift,* 1908, p. 266-278). M. Koch pense que le logion Freer n'est pas seulement lacuneux au début; à la fin Jésus devait annoncer que les choses terribles étaient le jugement. Il suppose que cette finale, comme la canonique, est sortie du milieu des presbytres d'Éphèse. Dans ce cas comment s. Irénée ne cite-t-il pas la finale Freer?

TABLES

TABLE DE L'INTRODUCTION

TABLE DES PÉRICOPES

INDEX POUR LE COMMENTAIRE

INDEX DES MOTS GRECS EXPLIQUÉS DANS LE COMMENTAIRE

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.